Szegedi Bölcsészfüzetek

TUDOMÁNY ÉS HAGYOMÁNY

Fejér Ádám—Szalma Natália
[szerk.]

1993

Tudomány és hagyomány

Szerkesztették:
Fejér Ádám és Szalma Natália

A kötet szerzői:
Albert Sándor, Bognár Ferenc, Fejér Ádám,
Pálfy Miklós, Pintér Tibor, Rozsnyai Bálint,
Szalma Natália, Szőnyi György Endre

1993

A sorozat szerkesztői:
FEJÉR ÁDÁM
PÁLFY MIKLÓS
ROZSNYAI BÁLINT

Kiadja
a József Attila Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kara

ISSN: 1215-2870
ISBN: 963 481 988 5

TARTALOM

TUDOMÁNY ÉS HAGYOMÁNY

Nomen est omen, nevünk akár sorsunkra is hathat, az elnevezés gyakran gondolkodást és magatartást szuggerál. Így például a tudományról való gondolkodásunkat nyilvánvalóan nagy mértékben befolyásolja, hogy e szó a tudásra, a dolgok és a jelenségek állapotát leíró ismeretekre utal. Pedig a tudomány, mint közismert, sosem tekinthető csupán információk gyűjtésére, tárolására irányuló intellektuális erőfeszítésnek (ilyesmire, mint mára kiderült, a számítógépek, az elektronikus adatbankok is képesek), tudományról csak ott lehet beszélni, ahol valódi szellemi teljesítmény, a gondolkodásnak új utakat nyitó alkotó emberi invenció is működik. A gondolkodás sajátos paradoxona, hogy ilyenfajta újdonság, eredetiség, teremtő intuició tulajdonképpen nem a mindenáron tiszta lappal indulni akaró, az intellektus rendszerező képességét akadálytalanul kibontakoztatni törekvő elméleti beállítottságból származik, hanem abból az elvi-eszmei mentalitásból, amely a hagyományból táplálkozik, amely a hagyományt valamely, korábban nem sejtett módon a kultúrtörténet — mindig csak utólag fölismerhető — rendje szerint aktualizálja.

A tudományt minden bizonnyal csak azért nevezték el annak idején tudománynak, csak azért látszott hosszú ideig helyénvalónak és kielégítőnek a tudománnyal kapcsolatban elsősorban vagy éppen kizárólag az intellektuális teljesítőképességre és a pozitív ismeretekre gondolni, mert a különböző elméleti konstrukciók elvi-eszmei háttere, alapja korábban mindig biztosítva volt, illetve mert korábban mindig lehetőség kínálkozott ezen elvi-eszmei háttér, valamint a belőle fakadó szellemi teljesítőképesség spontán, tudattalan, a kultúrtörténeti mozgásokból közvetlenül következő biztosítására. Mostanában, a mi modern világunkban e téren valami megváltozott. Korunk tudománya és technikája azért is hozta, hozhatta létre a különböző intelligens gépeket: az elektronikus agyakat, a robotokat, az ember intellektuális lehetőségeit fölülmúló számítógépeket, mert az intellektuális teljesítőképesség az őt hagyományosan föltételező elvi-eszmei háttérről mára leválť, az intellektuális potenciálnak az elvi-eszmei háttértől való függetleníthetősége korunkban nyilvánvalóan megmutatkozott, vagyis a lehetőségeit elméleti következetességgel számbavevő intelligenciának nem kellett ezután föltétlenül személyesnek, emberiesnek, szellemileg tartalmasnak bizonyulnia, magát naivan valamely sajátos emberi képességnek föltüntetnie.

A jelen, immár egyáltalán nem naiv helyzetben tehát többé nem szabad a tudomány nevéből fakadó sugallatoknak kritikálatlanul engednünk, a név megszabta sorsot fatalista közömbösséggel érvényesülni hagynunk, ma, amikor az intelligencia többé nemcsak magától terem, hanem mesterségesen is előállítható, föladatunk, úgy tűnik, éppen ellenkezőleg az, hogy a hangsúlyt a tudomány vonatkozásában is a hagyományra tegyük, hogy hasznos ismeretek szerzése közben is elsősorban a megismerés előföltételeinek biztosítására, a szellemi beállítódásra, az elvi-eszmei szféra, a mindenkori kultúrtörténeti háttér módszeres és tudatos bekapcsolására törekedjünk.

A szemléletesség kedvéért, korunk divatos problémájára utalva, nevezhetjük ezt szellemi környezetvédelemnek, mindannyiunk olyan közös, kézzelfogható érdekének, amelyről mindennapi teendőink, tudatos célkitűzéseink közben sajnálatos módon könnyen megfeledkezünk.

Nincs ellenszenvesebb, mintha valakit hisztérikus katasztrófahangulat kerít hatalmába, és közben azt képzeli, ő egymaga olyan kivételes tudás birtokában van, amelynek híján akár az egész világ megsemmisülhet. Amikor tehát most tudomány és hagyomány viszonyáról szólunk, arra emlékeztetünk, hogy legalábbis a létigazság szempontját reflektáló és a megismerés hermeneutikai körének fogalmát kidolgozó német tudományelmélet-hermeneutika az általunk fölvetett kérdéssel számol, amennyiben a hagyomány szempontjának az intellektus szempontja melletti érvényesülését a problémák természetéből adódóan szükségszerűnek tartja, és azt a bizonyosságot táplálja, hogy a nem kívánatos véletlenek nyilvánvaló kiküszöbölhetetlensége dacára előbb vagy utóbb, így vagy úgy a hagyományban és a létigazságban adott lehetőség realizálódik. A magunk részéről ehhez csak annyit kívánunk hozzáfűzni, hogy azt a formális szükségszerűséget, amelyet a tudományelmélet helyesen reflektál, hiba volna valamely véges immanens determinációs összefüggésként értelmezni, és ezáltal realizálása tartalmi föltételeinek biztosításáról, azok mibenlétének kiderítéséről megfeledkezni. A tudományelmélet, meg kell mondani, erre az utóbbira nem vállalkozik, sőt ezen föladat kitűzésének kérdését bizonyos kétértelműséggel nyitva hagyja.

Az az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet, amelyet a kötet szerkesztői írásaikban alkalmaznak, a tudományelméletben kimondott elvi lehetőség realizálásának, a létigazság és a hagyomány érvényesítésének konkrét módozatait, a formális fogalmi következtetések tartalommal megtöltésének útjait keresi. Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet a tudományelmélettel szemben nem csupán *beszél* az említett szempontok érvényesítésének kívánatosságáról, nem csupán *megállapítja* annak elvi szükségszerűségét, hanem olyan új metafizikai koncepciót alakít ki, amely a kívánt szemléleti fordulatot *kezdeményezi*, nevezetesen intellektusnak és hagyománynak az eddigi, intellektualista gondolkodásban kialakult fontossági sorrendjét megfordítja, és a hangsúlyt az eddigi, kultúrtörténetileg reflektálatlan tudományfölfogással szemben a hagyomány, a létigazság empirikus mozzanatára teszi.

Minthogy itt nem valamely zárt filozófiai rendszerről van szó, (illetve mivelhogy a kérdések kézikönyvszerű népszerűsítő kifejtésére vállakozni egyelőre korai volna), arra nem számítunk, hogy elképzelésünkről e füzet olvasója jól kezelhető áttekintést nyerhet, abban azonban talán okkal bízhatunk, hogy az itt közölt változatos témájú tanulmányok külön-külön és együttesen a bennük munkáló szemléletmód sajátosságaiba egészében informatív bepillantást nyújtanak, róla inspiratív képet adnak. Mindenekelőtt azt az élményünket szeretnénk másokkal megosztani, hogy a kérdések hiteles kezelése esetén (meggyőződésünk szerint és elvi kiindulópontunk alapján az lehetséges) tudomány és hagyomány szempontja nem keresztezi egymást, a hagyomány normális személyes tisztelete, az értékek értelmező számbavétele, intel-

lektuális megvilágítása esetén a hagyomány minden eleme a tudományba harmonikusan beépülhet, sőt a hagyományt teljesértékűen integráló, a hagyomány révén magát hitelesítő tudomány korábban nem sejtett módon megújulhat, maga előtt új távlatokat nyithat.

Szemléletmódunk viták során alakul. Írásainkat a megjelenés előtt közreadjuk, az igényeknek megfelelően szóbeli kommentárokat fűzünk hozzájuk, és a reakciókból megoldásaink erényeire, valamint gyengéire következtetünk. Igen gyakran a viták mutatják meg azt, hogy érdeklődésünket milyen irányban kell szélesítenünk, milyen új témákat érdemes a továbbiakban kidolgoznunk. Az itt megjelenő szerzők legtöbbje azonban nem a szerkesztőkkel azonos szemléletet vall, még azt sem tartottuk a közlés föltételének, hogy az írás hozzánk közvetlenül kapcsolódjon, velünk nyílt polémiát folytasson. Egyszerűen megelégedtünk azzal, hogy a témák és a problémák egymással egybevethetőek legyenek, és a szerzők vállalják a vélemények, a szemléletmódok eltéréséből adódó szellemi feszültséget. Egyre inkább rezerválódó, szinte etnikai vagy egyenesen biológiai rezevátumokba zárkózó, azaz széthulló szellemi életünkben már ez a készség, ez a lehetőség is sokra értékelendő, igen megbecsülendő. Mindennek tudatában fejezzük ki hálás köszönetünket e füzet munkatársainak és a vitában részt vevő más kollégáknak.

Fejér Ádám és Szabma Naália

NEM BÉKESSÉGET, HANEM KARDOT

A metafizikai igazság forrása Lev Sesztov filozófiájában

Az orosz vallási-filozófiai újjászületés a XIX. század végén és a XX. század elején egy, a maga nemében teljesen egyedülálló gondolkodót adott a világnak. Aligha lehet Lev Sesztovot másnak, mint egyedülállónak mondani, mert hogyan is nevezzük másképp azt a gondolkodót, aki filozófus létére hadat üzent a "filozófiának", aki tudós létére hadat üzent a "tudománynak", s aki a ráció hívéként hadat üzent a "rációnak", és végül metafizikus létére hadat üzent a "metafizikának". Nem véletlenül kell idézőjelbe tenni mindazt, aminek Sesztov hadat üzent, hiszen amikor Sesztovról, a gondolkodóról beszélünk, azzal a problémával találkozunk, hogy látszólag egyértelmű fogalmakat, műszavakat hogyan értelmezzünk és alkalmazzunk. De hát mi is a filozófia? A századforduló filozófusa számára a válasz egyértelmű: a filozófia az igaz tudásról szóló tudomány. (Ami a mai filozófiát illeti, amely az igazságra való kérdezést magát hibának tekinti, bennünk az a kérdés merül föl, vajon miért is nevezi magát mégis filozófiának?)

Gondolhatnánk, minden egyszerű: vannak igaz és vannak hamis ismeretek, amelyek megkülönböztetésére a gondolkodás logikai törvényei szolgálnak (például az ellentmondás törvénye: A nem azonos nem A-val), amelyek segítségével tájékozódhatunk a világban. Csakhogy az a kérdés, milyen világban? Amíg a jelenségek világában élünk, az objektív törvényszerűségek, Sesztov meghatározása szerint az ananké világában (nevezzük ezt a világot személytelennek, vagyis olyannak, amely nem várja el a hozzá való személyes viszonyulást, vagy amely legalább is megengedi a személytelen közelítési módot, a személytelen megismerést), valóban minden a logikai törvényeknek rendelődik alá, például az ellentmondás előbb említett törvényének, amely szerint A nem azonos nem A-val: az ecet ecet, és nem bor, a halál halál és nem halhatatlanság.

Mihelyt azonban a szubjektumok, a személyes viszonylatok világába lépünk, a helyzet megváltozik. Ha például a személytelen világban hamis dolog Szókratész halhatatlanságáról beszélni, hiszen Szókratész, mint tudjuk, ember volt, és az ember, mint minden természeti lény, föltétlenül halandó, a személyes viszonylatok világában ezzel szemben, abban a világban, amely ugyan egyáltalán nem tagadja az embernek a jelenségek világához tartozását, de amely ugyanakkor elismeri az embernek bármely más létezőtől, akár a kutyától, akár attól az ősapától, az őskori barlanglakótól való minőségi különbözését, akit Freud fantáziája teremtett, s akit más természeti lényektől csak az alkalmazkodási képesség, az életképesség magasabb foka különböztet meg, Szókratész halhatatlanságának állítása, illetve mindenki másé is, aki Szókratészhez hasonlóan hajlandó tudatosan vagy tudattalanul az emberben a halandót a halhatatlantól, a természeti testet a nem természeti, természet fölötti lélektől megkü-

lönböztetni, szellemét, gondolkodását és esetleg életét is nemcsak a személytelen törvényekre irányítani, a halhatatlanság állítása igaznak tűnik.

Semmi kétség, hogy erre a világra vonatkoztatva, az ellentmondás törvénye és általában az Arisztotelész által kidolgozott logikai bizonyítási rendszer, valamint mindazok a személytelen törvények, amelyeket a filozófia Arisztotelész óta megfogalmazott, nem igazaknak, hanem hamisaknak bizonyulnak. "Mindaz, ami az élő emberben emberi — írja Sesztov —, elháríthatatlanul követeli, hogy Szókratészhez senki se merjen nyúlni, és hogy a jelenségek ne sodorják magukkal kényük-kedvük szerint a nagy Parmenidészt, hanem engedelmesen oda menjenek, ahova Parmenidész vezeti őket. Spinoza öntudattal fölruházott köve minden bizonnyal helyben hagyta volna a most fennálló vagy pontosabban a testi szemmel látott ordo et connexio rerum-ot, de az eleven ember sosem egyezik bele ebbe. És ha mégis sokan őszintén arra törekedtek, hogy megszilárdítsák a dolgok ilyetén állását, akkor ebből egyáltalán nem azt a következtetést kell levonni, amelyet általában levonnak, vagyis hogy testi szemmel meg lehet látni a végső igazságot, hogy az ananké csodás hatalommal rendelkezik, és hogy e természet fölötti erő az időbelit örökkévalóvá változtatja át, hanem egy egészen más, első látásra paradox következtetést, amely teljesen elfogadhatatlan a mi ignava ratio-nk számára, de amely, föl kell tételeznünk, az egyedül helyes: non pari conditione omnes creatur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Vagy ha a teológia és Kálvin nem az Önök ízlése szerint való, ugyanezt Spinoza szavaival is megfogalmazhatjuk: az emberek többsége csak hasonló az emberekre, valójában azonban nem emberek, hanem öntudattal fölruházott kövek, és az, amit a "gondolkodás törvényének" mondunk, csak az öntudattal fölruházott kövek gondolkodása. És még: úgy látszik, rövid élete során mindegyikünk sokszor változik át öntudattal fölruházott kővé, és éppen akkor válik ilyenné, amikor elkezd 'gondolkodni'."

Sesztovnak kétségtelenül igaza volt, amikor a századfordulón, a filozófiai pozitivizmus uralmának korában (a pozitivizmus az a jelenség, amelyben a legpregnánsabban megnyilvánul az élő Istennek az újkori európai gondolkodást jellemző radikális elutasítása, a rációnak a személytelen intellektussal való helyettesítése, a filozófiának személytelen tudományelméletté válása) fölvetette az igaz és a hamis tudás, az igazi és a hamis filozófia, az igazi és a hamis ráció, az igazi és a hamis metafizika kérdését. Sesztovnak föltétlenül igaza volt akkor is, amikor hadat üzent annak a rációnak, vagyis a megismerő intellektusnak, amely az igazság személyes képviseletéről lemondott, és a személytelen igazságot bálványozta, akár mint az emberi történelem evolucionista fejlődéséről tudósító pozitivista "igazságot", akár mint a személytelen Logoszról tudósító gnosztikus igazságot, amely mint valamely, bár a természethez képest transzcendens, de mégis mechanikus erő önműködően formálja az anyagot. Hangsúlyozni kell azonban, hogy az a háború, amelyet Sesztov kezdeményezett a modern filozófia mint személytelen tudományos megismerés ellen, egyáltalán nem pusztító, az ellenfelet megsemmisítő háború volt. Sesztov nem azt a célt tűzte maga elé, hogy megszüntesse, érvénytelenítse a dolgok világában ható

törvényeket. Csak arról volt szó, hogy megfékezze, megszelídítse őket, hogy megfossza az ember fölött gyakorolt despotikus hatalmuktól, attól a hatalomtól, amellyel, a XX. század "tudományos" gondolkodása ruházta föl őket, "hogy a jelenségek — amint Sesztov írja — ne sodorják magukkal kényük-kedvük szerint a nagy Parmenidészt, hanem engedelmesen oda menjenek, ahova Parmenidész vezeti őket".

Csak csodálkozni lehet azon, hogy Sesztovnak a filozófia és az úgynevezett filozófia, a tudomány és az úgynevezett tudomány, az emberi és az úgynevezett emberi (a szó nietzscheánus, szkeptikus jelentésében: "emberi, nagyon emberi") megkülönböztetésének szükségességét célzó zseniális gondolatát, azt a gondolatot, hogy nem az úgynevezett emberinek kell befolyásolnia a tulajdonképpeni emberit, hanem éppen *fordítva*, azt a gondolatot, amely minden művének középpontjában áll (megjegyezzük, hogy ebben az értelemben Sesztov életműve "monotematikus", ami természetesen nem zárja ki, hanem éppen föltételezi a gazdagon kidolgozott variációk sokaságát), lényegében sem Sesztov életében, sem halála után senki sem értette meg. Ezt a nemértést vagy félreértést csupán egyetlen példán szeretnénk megmutatni: "Sesztovot lehet és kell is bírálni. Az az eszméje, hogy az 'értelmes szükségszerűség' a hitnek és egyúttal a végső metafizikai igazságnak esküdt ellensége lenne, nagyon is kétséges. Az olyan ítéletek, mint 2x2=4, semmiképpen sem korlátozzák szabadságunkat... A logika törvényeitől való szabadság az őrület szabadsága volna". – írja Sesztovról szóló tanulmányában Sz. A. Levickij, az orosz filozófiai és közgondolkodás kutatója.

De hiszen Sesztov sosem követelt olyan szabadságot, amely a logikai törvényeket megsemmisítette volna! Csak arról beszélt, hogy a logikai törvények korlátlan hatalma, a tudomány által nekik tulajdonított vezető szerep, a személytelen intellektus föltétlen "parancsolási" jogának deklarálása "Isten színe előtt őrületnek" minősül. És a 2x2=4 valóban megfosztja az embert a szabadságától, amikor az emberi szabadságról úgy kezdenek beszélni, mint valamilyen személytelen matematikai formuláról, vagyis gépiesen átviszik a természeti törvényeket az emberi világra, és azt a látszatot keltik, mintha erre a világra teljes mértékben alkalmazhatóak lennének. Ami az "értelmes szükségszerűséget", tehát az anankét illeti, valóban a hit esküdt ellenségévé válik, amikor a személytelen intellektust a végső metafizikai igazság rangjára emeli. Annak bizonyítékaként, hogy Sesztov éppen az ananké korlátlan hatalmáról beszélt, és nem maguk a törvények ellen tiltakozott, csak abszolutizálásukat kifogásolta, még egyszer *A leláncolt Parmenidész*re utalok, amelyre maga Levickij is utalt, bár lehetne bármely más Sesztov-műre hivatkozni, hiszen Sesztov, mint már említettük, monotematikus.

Azt a kérdést mérlegelve, miképp lehet visszaadni a személytelen törvények abszolut hatalma alá vetett embernek az alkotó iubere-t, Sesztov így ír: "Lehetséges, hogy az anankével együtt megdől a hatalma a hatalom más bitorlóinak is, amelyekre a parere-hez hozzászokva, szolgalelkűen és akaratgyengén rábízzuk a sorsunkat." És a továbbiakban azt javasolja, hogy senkitől sem kérjünk engedélyt az alkotásra, hogy benne a szabad akaratunkat nyilvánítsuk ki, egy olyan világról beszél, "amelyben az

ellentmondás és az azonosság törvényeinek természete radikálisan megváltozna, annyira, hogy *az ember parancsainak engedelmeskednének*, vagyis nyugalomban maradnának, amikor a hangok szellemi jelentéssel bírnak, és ellenszegülnek, amikor igaz embereket végeznek ki, úgyhogy az azonosság és az ellentmondás törvénye és maga az ananké *a mi segédünk, küldöncünk volna*".

Úgy tűnik, hogy Sesztov gondolata, a személytelen törvények hatalmából való szabadulás szükségessége, azok alárendelése (és nem megsemmisítése) más, felsőbb — nem törvényeknek, hanem — igényeknek, a humanitás igényeinek, elég világosan kifejeződik. Vajon az életmű kutatója miért nem hallja meg azt, pontosabban miért nem azt hallja, amit Sesztov mond? Úgy néz ki, mintha egyáltalán nem akarná hallani. Miért beszél Sesztovnak az abszurditással határos paradoxalitásáról, a rációval folytatott harc reménytelenségéről? Nem azért-e, mert az ő saját gondolkodása nem szabad? Azt meghallani, amit Sesztov mond, Sesztovot megérteni, bizonyos mértékig már azt is jelenti, hogy elfogadjuk, hogy igazán elismerjük, vagy legalább is föltesszük magunknak a kérdést: nincs-e igaza? Ebben az esetben pedig annak tesszük ki magunkat, hogy esetleg az ár ellen kezdünk el úszni, szembefordulunk azzal, ami a mai filozófiában általánosan elfogadott. Hát nem kényelmesebb-e elferdíteni annak az értelmét, amit Sesztov mond, és anélkül, hogy az igazság kérdésén gondolkodnánk, egyszerűen félretesszük Sesztovot, nem előzve meg az eseményeket, hanem mögöttük kullogva.

A kritika éppen így járt el Sesztovval: irracionalistának és voluntaristának nevezte, kiemelte "reménytelen" metafizikai Isten-keresését, az "emberfölötti" szabadságról beszélt, amelyre állítólag Sesztov törekedett, és szép csendesen archívumba helyezte. Eközben teljes mértékben szem elől tévesztette, hogy e fogalmak és meghatározások a XX. században, amikor a filozófia és a tudomány személytelenné vált, eredeti jelentésüket elvesztették, tulajdonképpen használhatatlanná váltak. Mert például mit is jelent az, hogy irracionalista? A klasszikus nyugat-európai filozófia szempontjából, amely nem számolt, nem számolhatott azzal a veszéllyel, hogy a gondolkodás törvényei személytelenné válhatnak, hiszen ezekben a törvényekben éppen a személyes isteni gondviselés megnyilvánulását látta, az irracionalizmus végső soron hitetlenséget jelentett, az Istenbe, az értelembe, az igazságba vetett hit elvesztését, mert bár ez az igazság, ez az értelem, ez az Isten transzcendensnek tekintendő, mégis elvárható, hogy az itt és most-ban megtapasztalhatóan működjék. De mit jelent az irracionalizmus fogalma ott, ahol a ráció elhatárolta magát a személyes igazságtól, és mégis azt hirdeti, hogy alkalmas az igazság föltárására, vagy egyáltalán nem beszél az igazságról? Milyen szempontból minősülhet egy ilyenfajta ráció zsarnoki hatalmának a tagadása (és Sesztov ezt teszi) irracionalizmusnak? Hiszen a személytelen igazságot Istennek tekinteni (még akkor is, hogy ha a személyes igazságot, a személyes Isten létét a XX. századi gondolkodás elvben nem tagadja, hanem csak zárójelbe teszi), akárhogyan is nézzük, bálványimádás, és az ellene való hadakozás nem hitetlenségről, nem irracionalizmusról, hanem hitről tanúskodik.

Azt kell modani, vállalva, hogy a mi állításunk is az abszurddal határos pa-

radoxonnak tűnik majd a mai "tudományos" pozíción álló szakember számára, hogy a tulajdonképpen saját magát nagyon is racionálisnak gondoló XX. századi tudomány végső soron irracionális. Hiszen amikor a stabilnak tűnő, de — ahogyan azt már a modern fizika is kimutatta — valójában nagyon is instabil személytelen természeti törvényeket az emberi fenomén világára kizárólagos érvénnyel kezdte alkalmazni, egyfelől irracionális, vagyis praktikus, gyakorlatilag hasznosnak tűnő természeti-emberi vágyait felszabadította, az embert barbárrá tette, másfelől gúzsba kötötte a nem természeti eredetű, szellemi, az eredeti értelemben racionális emberi gondolkodást. Ami viszont a sesztovi pozíciót illeti, azt kell mondanunk, hogy ezzel szemben és ebben a vonatkozásban nagyon is racionális álláspontot testesít meg, mivelhogy a személyes igazság igényéről való lemondását, a dologi világ törvényszerűségeinek az abszolutizálását éppen a személyes-emberi rációval összeegyeztethetetlennek tartja. Sesztov racionalizmusára utal egyebek között az is, hogy kimondottan racionális módszerekkel harcol az "értelem" ellen, hogy saját érveléseit nagyon is racionálisan kommentálja, és a descartes-i tradícióhoz kötődve, világosan és ellentmondásmentesen fejti ki mondanivalóját.

Egyben meg kell mondanunk, hogy a sesztovi racionalizmus a filozófia klasszikus korszakának racionalizmusával szemben új jelenség is. Hiszen a rációnak az az igénye, hogy megőrizze saját személyes, nem természeti jellegét, vagy fordítva, hogy elutasítsa természetinek, vagyis személytelennek való fölfogását, Sesztov fölfogása szerint az itt és most-ban nem garantált, hanem szabad választáson vagy vállaláson alapul. Sesztov nagyon is jól tudja, hogy az ember könnyen személytelen pozícióba csúszhat, hogy az önkényes voluntarisztikus akarat, a hatalomvágy, amely nem akar a rációra hallgatni, az embert arra kényszerítheti, hogy tárgyiasítsa a szellemet, a személytelen világintellektus rabjává tegye. Tehát azt is meg kell állapítanunk, hogy nem Sesztov volt voluntarista, aki az európai keresztény kultúra hagyományaihoz híven nem volt hajlandó a személyességet feladni, hanem voluntarista pozíción éppen a huszadik századi tudományos gondolkodás állt és áll ma is.

Ami pedig Sesztov "metafizikai Isten-keresését" illeti, nem szabad elfelejtenünk, hogy a metafizika fogalmát nemcsak, sőt nem is elsősorban arra használták, hogy vele valamely, a dialektikával ellentétes (vagy személytelenül elvont, tisztán spekulatív, intellektuális) szemléletmódot jelöljenek meg, hanem a fizikán, a természeten túli és a természet fölötti (transzcendens), a közvetlen pozitív, fizikai tapasztalhatóság számára hozzáférhetetlen minőségekkel foglalkozó stúdiumot nevezzenek meg. Ha ebben az értelemben használjuk ezt a terminust, akkor Sesztov "élő Istene", amelynek a létét ő semmiféle skolasztikus vagy "tudományos" bizonyítékkal nem tartja szükségesnek megerősíteni, hanem egyszerűen fölveszi mint a hagyomány által az ő létre nyitott lénye számára adott, a humánus, hiteles mentalitást orientáló normát, mert látja és láttatja, mi történhet és mi történik az esetben, amikor az élő Isten, a személyes létigazság helyére személytelen erőket teszünk (hiszen élő embert és nem gondolkodó köveket akar látni az emberben), akkor a sesztovi Istent az eredeti értelemben metafizikainak, vagyis a természethez és a személytelen intellektus-

hoz képest transzcendens Istennek kell neveznünk. (Megjegyezzük, hogy a metafizikait és a transzcendenst a filozófiában és a teológiában gyakran kell egymást helyettesítő fogalmakként használnunk.) Azt is meg kell mondanunk, hogy Sesztov nem keresi és még kevésbé reménytelenül keresi az Istent, az élő Isten számára *van*, bár Sesztov tudja, hogy ez a van soha nem valami, ami az itt és most-ban garantált, hogy az embernek nagyon is kell vigyáznia, hogy el ne veszítse, állandóan "ébren" kell lennie. Amikor Sesztov azt mondja, hogy keresni kell az Istent, akkor nem saját magához szól, hanem kortársainak és utódainak — nekünk — üzen.

Az emberfölötti szabadság állítólagos sesztovi problémáját szeretnénk alaposabban megvizsgálni. "Minden jelentős filozófusnak — írja Sz. A. Levickij Sesztov kortársáról, Bergyajevről — van valamilyen meghatározó intuíciója, amelynek a fényében fejti ki tanítását. Ilyen, egész életművet átható vezéreszme volt Bergyajev esetében a szabadság eszméje. Bergyajev hisz abban, hogy az ember a szabadságra teremtett." Egyet kell értenünk abban Levickijjel, hogy Bergyajev alapintuíciója volt a szabadság eszméje, mégpedig, mint Bergyajev vélte, a nemteremtett, a semmiben magában gyökerező, a lényege szerint irracionális (libertas major), más szavakkal: a személytelen szabadság eszméje, bár természetesen Bergyajev sok másról is írt: az alkotásról, a történelemről, a világválságról és így tovább. (Igaz, Bergyajev gondolkodása a személytelen szabadság leküzdését célozta, de ezt a célt elérnie nem sikerült, hiszen amikor a kiindulópontban elismerte a transzcendens létben a nemteremtett szabadságot, akkor lényegében a gnosztikus hagyomány szellemében a létet démonizálta.)

Sesztov alapintuíciója nem a szabadság eszméje volt. Bár Sesztov, Bergyajevhez hasonlóan írt a szabadságról, mint ahogy írt az alkotásról, a történelemről, a válságról is, alapintuícióként nála mégis az igazság eszméje szolgált, amelyet az igazságot a szabadsággal azonosító, az igazság kérdését a szabadság kérdésében föloldó Bergyajevvel szemben elválasztott a szabadságtól, a szabadság elé állított. Éppen ezért a szabadság Sesztovnál sosem vált oly módon nemteremtett szabadsággá, ahogyan az Bergyajevnél történt. "Ismerjétek meg az igazságot, és az igazság szabaddá tesz titeket" — mondja Sesztov —, szabaddá nem a személytelenséggel megfertőzött, dualista transzcendens létben, hanem a személyes létben, vagyis valóban képessé a jó és a rossz, a szabadság és a rabság, az igazság és a hazugság megkülönböztetésére. A személytelen igazság — ismétli fáradhatatlanul Sesztov semmiféle szabadságot nem ad az embernek, hiszen az kényszerítő erejű, zsarnoki szükségszerűség, amely a létezés immanens világához tartozik, és nem a transzcendens léthez, következésképp nem abszolutizálandó. A természeti törvények, az alkalmazkodás és a túlélés törvényei, amennyiben abszolutizáljuk őket, megfosztják az emberi létezést értelmétől, vegetatív-fizikai vagy intellektuális fogyasztássá változtatják. Sesztov szerint az ember nem a szabadságra, hanem az igazságra teremtetett. A szabadság, mármint az intellektuális megismerés kényszerétől, a "spekuláció" abszolutizálásától való szabadság sem cél, hanem az igazság vállalásának eszköze.

Lehet, természetesen, azt mondani, hogy szabadság nélkül nincs igazság,

és ezért föltételezhető, hogy az igazság a szabadság érdekében van. De hát ez ugyanaz, mintha azt mondanánk, hogy ha egyszer kalapács nélkül nem lehet asztalt csinálni, abból arra következtethetünk, hogy az asztal a kalapács kedvéért létezik, az asztal létezésének a kalapács ad értelmet. Ahhoz hasonlóan, ahogyan az asztal mint valamiféle föladat létezik a kalapácsot megelőzően vagy a kalapács után is mint már végrehajtott föladat, igazság is létezik a szabadság előtt meg a szabadság után is. Bár a hasonlat, amelyhez folyamodtunk, a dolgok világához tartozik, bár az asztal nem az igazság (sőt még kevésbé: a személyes igazság), a kalapács pedig nem a szabadság, de bármennyire is furcsa, a cél és az eszköz kölcsönhatása hasonló mind a civilizációs, az ember által teremtett dolgokat magában foglaló világban, mind pedig az emberi problémákat értelmező kulturális törekvések világában, ami igazolja Sesztovnak azt a gondolatát, hogy a jelenségek világa elvben mehet abba az irányba, amerre a kultúra embere vezeti, hogy nincsenek olyan személytelen törvények, amelyek arra kényszeríthetnék a kultúra emberét, hogy vakon menjen a kultúrától elkülönülő és hamis bálvánnyá váló civilizáció által megszabott irányba. Ami pedig az elsődleges, nem az ember által teremtett természetet és annak törvényeit illeti, talán fölösleges bizonygatni, hogy a magára, a vegetatív létezés törvényeire hagyott természet elvadul, a kultúrától elidegenedett civilizációs tevékenységnek átengedett természetet viszont a barbár kizsákmányolás, a megsemmisülés veszélye fenyegeti.

Amikor figyelmét Bergyajev a szabadság problémájára összpontosította, és akarva-akaratlanul a szabadságot az igazság elé helyezte, s ezzel életművét a határokat tragikusan megtapasztaló XX. századi egzisztenciális filozófiához kapcsolta, akkor egyúttal ugyanazon tudományos gondolkodáshoz, ugyanazon metafizikához, filozófiához való tartozását fejezte ki (valószínűleg szándéka ellenére, hiszen ő maga szenvedélyesen kereste az ezen határok közül szabadulás lehetőségét), amely ellen olyan következetesen lépett föl Lev Sesztov. Hiszen a huszadik századi filozófia sajátossága éppen abban van, hogy először a személyes igazságot zárójelbe tette, képviseletének egyszer s mindenkorra való tragikus lehetetlenségét kimondta, aztán pedig igyekezett elfeledkezni róla. Megjegyezzük, hogy Bergyajev perszonalista etikája, amelynek szándéka szerint az lett volna a föladata, hogy filozófiáját valamiképpen pozitívan bekoronázza, egy tévedésen, ha nem csaláson alapul: hiszen ha a jó és a rossz, az igazság és a nem igazság kritériumai nem abszolútak, hanem mint ő maga állítja, csupán a személy állapotát szimbolizálják (attól függően, hogy Istenben van-e, vagy nincs Istenben), de mivel a transzcendens lét Bergyajev szerint bizonyos személytelenséget is magában foglal, honnan tudhatja az ember, hogy Istenben van-e, vagy nincs Istenben, a jóval van-e, vagy a rosszal, az igazsággal-e vagy a nemigazsággal, és következésképpen a személy a jónak és a rossznak, az igazságnak és a nemigazságnak semmiféle kritériumával nem rendelkezhet. A személy vágyhat őszintén a jó és a rossz, az igaz és a hamis kritériumának birtoklására, de amikor vágyát valóságnak tünteti föl, akkor csal, vagyis nem kívánja belátni, hogy maga az individuum vitte be a személyes-transzcendens létbe a személytelenség elemét, démonizálta a transzcendens létet, a romantikus individualizmus szellemében saját képére

és hasonlóságára teremtett Istent magának, szembefordult a keresztény hagyománynyal, az ezen hagyomány által őrzött léttapasztalattal.

Igen jellemző az az eljárásmód, ahogyan Bergyajev a transzcendens létre átviszi a huszadik századi gondolkodás következtetéseit, amely a személyes igazság itt és most pozitíven nem tapasztalható érvényességéről, a kultúra válságának tapasztalatáról nem a mai világállapot abnormitására következtet, hanem azt normálisnak, törvényszerűnek, sőt örökérvényűnek mondja. Bergyajev maga is elismeri, hogy a teremtő Isten lényegi megkettőzöttségének és a nemteremtett, az irracionális szabadság, vagyis az önkény gondolatára etikai töprengései közben bukkant. Ezek a következőképpen foglalhatók össze: ha elfogadjuk a szabadság teremtettségéről szóló tradicionális tanítást, akkor úgy tűnik, hogy Isten felelős a rosszért, ez pedig ellentmond az isteni könyörületesség eszméjének, ami viszont minden hívő számára etikai axióma.

Nem nehéz észrevenni, hogy Bergyajev érvelése az ellentmondásnak ugyanazon logikai törvényén alapul (A nem egyenlő nem A-val), amelynek a személyre való alkalmazása ellen Sesztov olyan szenvedélyesen tiltakozott. Az Isten, véli Bergyajev, nem lehet nem könyörületes, tehát nem teremthette az irracionális szabadságot, hanem az következésképp a transzcendens léthez kell, hogy tartozzon, ha egyszer az immanens világ örök érvényű szükségszerűségének mutatkozik. Hogy Bergyajev saját maga törvényesíti és nyilvánítja örök érvényűnek, az immanens világban megmásíthatatlannak az önkény irracionális szabadságát, mely bár "az egész világ gonoszban van", nem önmagától, automatikusan működik benne mint valamely végzetes eleve elrendelés, ezt ő maga nem veszi tekintetbe, talán nem is akarja tekintetbe venni. Meg kell jegyeznünk, hogy töprengéseiben Bergyajev nem a szabad ember személyes etikájából indul ki, hanem a morálból, amelyet Sesztov meglehetősen élesen, de véleményünk szerint találóan nyárspolgári morálnak nevezett. Hiszen éppen ez a morál értelmezi Isten végtelen könyörületességét valamiféle jószívűségnek, és a bűnös ember Krisztus által való megváltásának eszkatologikus eszméjét úgy, mintha ezáltal az ember megfosztatott volna itt és most a lét előtti mindenféle személyes felelősségtől. Ez a morál nem tud arról, hogy az élet mindenekelőtt kötelesség, próbatétel, méghozzá nemcsak tisztán szubjektív (intencionális), hanem objektív (intenzionális) értelemben is, hogy a világ bűnben elmerültségének állítása éppen azt a célt szolgálja, hogy az ember ne feledkezzék meg a próbatételről, és egyáltalán nem arra való, hogy nyugodjon, hogy úgynevezett gyengeségeit itt és most megbocsássa magának. Ily módon ez az állítás egyáltalán nem az emberi létezés személytelen törvénye, amely megfoszt minket személyes szabadságunktól, illetve az önkény szabadságát biztosítja számunkra, hanem gondolkodási norma, amely életbeli viselkedésünket hivatott orientálni. Jellemző, hogy Bergyajev ennek a morálnak a szűkösségét nem veszi észre, arra viszont nagyon is felfigyel, hogy az ellentmondás logikai törvénye összeegyeztethetetlen azzal a paradox gondolkodással, amelynek értelmében a keresztény Isten egyszerre mindenható és könyörületes. Minthogy az ellentmondások személytelen törvénye Bergyajev számára abszolút érvényű, nem gondolkodik

el azon, mi a jelentősége ennek a paradoxonnak, lemetszi egyik felét, és az ortodox orosz kultúra hagyományának szellemében a könyörületességet "választja", vagyis az Istent megfosztja mindenhatóságától: az Isten, mondja Bergyajev, könyörületes, de nem mindenható, a nem általa teremtett rossz fölött nincs hatalma.

Nem tudjuk, hogy a sesztovi kritika éle éppen a bergyajevi szűk moralizmus és intellektualizmus ellen irányult-e, amely, bármennyire furcsán is hangzik, mindig leegyszerűsíti, vulgarizálja az emberi problémákat, és egyben elferdíti értelmüket, néha pedig minden értelemtől megfosztja őket. Sesztov általában ritkán polemizál egyes kortárs gondolkodókkal, mert a XX. századi gondolkodás irányzata általában érdekli, az az úgynevezett alapintuíciója, amelyet az európai filozófiatörténet legkülönbözőbb korszakaiból vett példákkal illusztrál. Csak azt tudjuk, Sesztov fáradhatatlan abban, hogy leleplezze az emberi viszonylatokat, az egész emberi mentalitást leegyszerűsítő, eltorzító önkényességet, amely az Alkotót erőtlennek mondja, és erőtlennek, sőt lényegében lehetetlennek tünteti föl az emberi alkotást, ha alkotáson azt értjük, amit érteni kell, vagyis az emberi gondolkodás szabad találkozását a miszteriálissal, ahogy azt Sesztov nevezi, azaz a létnek a kultúrtörténetben megmutatkozó igazságával. Sesztov így ír erről: "Senecának, jóllehet nem is volt önálló gondolkodó, néha, mint tudjuk, igen jól sikerült megragadnia és visszaadnia mások gondolatait: 'a világ alkotója mindig engedelmeskedik és csak egyszer parancsolt'... Isten csak egyszer parancsolt és aztán ő is, és vele együtt mi is mindannyian, emberek már nem parancsolunk, hanem engedelmeskedünk. Régen parancsolt, végtelenül régen, úgyhogy már maga is megfeledkezett arról, mikor és milyen körülmények között történt ez a *semmihez sem mérhető és ezért természetellenes* dolog, és ki tudja, a passzív és alárendelt létezés végtelenül hosszú ideje alatt talán már el is felejtett parancsolni és *csak engedelmeskedni tud, mint mi, egyszerű halandók*... A Seneca által kifejtett gondolat éppen azzal csábította az embereket, hogy a iubere (a parancsolás) mozzanata a múltba tolódott ki, és megismételhetetlenné nyilváníttatott, és állandó tényezővé a parere (az engedelmesség) emeltetett, amely nemcsak a teremtmény vonatkozásában tűnik érthetőnek, természetesnek és normálisnak, hanem a teremtő vonatkozásában is." Ha tehát maga a transzcendens Isten is alá van vetve az anankénak, a — ki tudja —, saját maga által teremtett, de saját belátása szerint magától örökre eltaszított, és persze lehet, hogy mint Bergyajev tanítja, nem általa teremtett, de neki parancsoló személytelen szükségszerűségnek, akkor a XX. század tudományos gondolkodását nemcsak normálissá, de példaszerűvé is nyilvánítottuk, és tulajdonképpen az Istent mindenhatóságától megfosztó Bergyajev éppen azt tette, ami szükséges volt ahhoz, hogy ezt a gondolkodást így értékeljék. Bergyajev becsületére legyen mondva, nem akart belenyugodni abba, amit tett, és úgymond következetlenül, reménytelenül, de kereste a személytelen állapot leküzdésének lehetőségét.

Sesztovot, mint Levickij írja, lehet és kell is bírálni. Ezzel nem lehet egyet nem érteni, mert sosem volt és ma sincs egyetlen olyan gondolkodó, akiről lehetne állítani, hogy nincs miért bírálni. De Sesztovot egyáltalán nem azért kell bírálni, amiért Levickij, sőt nem is csak Levickij bírálja. Megjegyezzük, hogy a kritika nem

is azért dicséri, amiért dicsérni kellene. (Arra gondolunk, hogy például gondolkozásában korunk — véleményünk szerint nagyon is vitatható — divatos mitologizmusát igyekeznek fölfedezni.) Dehát miért kell bírálni Sesztovot, ha gondolkodásával, mondjuk Bergyajev gondolkodásával szemben, nincs semmi "eretnekség", és ha igaza volt, amikor hadat üzent a természeti világ személytelen törvényeit istenítő személytelen intellektus hatalmának? Hiszen ha tekintetbe vesszük azt a tendenciát, amely a századfordulón a tudományban megmutatkozott, és tekintet nélkül a megfékezésre irányuló határozott erőfeszítésekre, mindinkább kibontakozván uralkodó, csaknem kizárólagosan érvényesülő nézetté vált, azt kell mondanunk, hogy a Sesztov által elfoglalt pozíció indokolt volt.

Sesztovot csak egy dologért lehet bírálni: nem filozófiai álláspontjának, hanem az európai kultúrtörténeti folyamat szemléletének korlátoltsága miatt, amiatt, hogy figyelmét lényegében a jelen szakaszra korlátozza. Ez az állításunk különösnek tűnhet, hiszen Sesztov az antik görögöktől Diltheyig rendkívül nagy filozófiai anyagot von be műveibe, ezt az anyagot azonban nem a történelemben létezőnek, pontosabban nem a kultúra történetét magában foglalónak tekinti, hanem csupán a jelenbeli problémák illusztrációját, analogonját látja bennük. (Módszerének éppen ezt a sajátosságát nevezte a kritika tévesen mitologizmusnak.)

A kultúrtörténeti szemléletmódnak az a korlátoltsága, amelyről beszélünk, nemcsak Sesztovot jellemzi, de a filozófiát általában. Leküzdeni csak abban az esetben tudjuk, ha föltesszük a kérdést, miért nem szánta rá magát Sesztov az "eretnekségre", Bergyajev viszont ugyanazt miért engedte meg, miért foglalt el Sesztov kezdettől fogva ellenséges pozíciót a személytelen rációval szemben, és Bergyajev miért nem, és végül miért következett be az, amit Sesztov előre látott: a XX. századi filozófia miért nem őt és miért Bergyajevet követte? Vagy lehet ezt másként is mondani: Bergyajev követte a XX. századi filozófiát, azon utak egyikét elfogadva, amelyet az kínált neki. Ilyen kérdést föltenni annyi, mint a filozófiai gondolkodás, illetve általában a gondolkodás kultúrtörténeti föltételeire kérdezni.

Az a kérdés, miért gondolkodunk éppen úgy, ahogy gondolkodunk, lényegében tolsztoji kérdés, olyan kérdés, amelyen az ő kritikai pozíciója nyugszik, s amelyet rendkívül leegyszerűsítve "pszichologikusnak" neveznek. Hiszen Tolsztoj esetében a kérdésföltevés és a rá adandó válasz meghaladja az individuális és a társadalmi (szociál-) pszichológiát, és a kultúra, a történelem hermeneutikájának kérdésévé válik. Sesztov, akit nagyon is megérintett Tolsztoj elmélyült kultúrfilozófiai elemzése (tudjuk, hogy egy időben Sesztov tolsztojánus volt), úgy tűnik, nem lehet, hogy azt ne értette, vagy legalábbis ne érezte volna. Nem véletlen, hogy *A jó Tolsztoj gróf és Nietzsche tanításában* című könyvében az arisztokratikus kultúra, a személyes és ugyanakkor zárt, az a metafizikailag garantált világkép válságát világosan látó Sesztov a kritika élét a tolsztoji moralizmus, Tolsztoj azon próbálkozásai ellen fordította, hogy a jó és a rossz kérdését olyan erkölcsi törvény segítségével oldja meg, amely, mint neki tűnt, a kanti kategorikus imperatívusz módjára önműködően és föltétlenül nyilvánul meg az emberben. Sesztov észrevette, hogy Tolsztoj nem tu-

dott megbirkózni ezzel a problémával, s hogy ezért dogmatikus pozíciót volt kénytelen elfoglalni, amikor az erkölcsi törvény érvényét állította, hiszen ezzel egyidőben olyan társadalmi helyzetet ábrázolt, amelyben ez a törvény kezdte erejét veszíteni, annak lehetőségét, hogy az emberi élet általános orientáló és szervező elve legyen, amelyben az hamis moralizálássá silányult.

A tolsztoji moralizmussal és dogmatizmussal szemben Sesztov az immoralista, paradoxalista Nietzschét választja szövetségesül, de tudjuk, hogy Nietzsche csak időleges szövetséges volt számára, mint ahogy időleges szövetséges volt számára Dosztojevszkij, pontosabban Dosztojevszkij lázadó hősei, akik elveszítették az erkölcsi törvényt és lázadó istenkeresőkké váltak. S időleges szövetségese volt egészen más vonatkozásban Platón is, aki az immanens jelenségvilág fölé noumenális (transzcendens) világot emelt, mintegy az ellen védekezve, hogy e világok egymással keveredjenek, hogy a természeti, a jelenségvilág törvényeit átvigyék a nem természeti világba. Vagy időleges szövetségesnek számított egyidőben az ő fölfogásában Luther, aki azt állította, hogy az ember *csak hite* által üdvözül (Sola fide), az a Luther, aki a hitet mindenek fölé állította, és így védekezett az ellen, hogy a dolgokat és a törvényeket a személyes hittel azonosnak tekintsék. Az igazi segítők és szövetségesek, olyanok, akik sohasem engedtek a személytelenséggel folytatott küzdelemben, Sesztov számára nem a filozófusok, teológusok, hanem a bibliai pátriárkák, a próféták voltak, de erről majd a későbbiekben fogunk beszélni.

Sesztov nemcsak elmulasztja föltenni azt a kérdést, miért is úgy gondolkodik, ahogy gondolkodik, miért látja az igazságot, és kortársai miért nem látják, de mondhatni nem is engedi meg magának ezt a kérdést, hiszen ha föltenné, akkor ő, aki sosem tartotta lehetségesnek a történelem értelmességében való kételkedést, engedményt tenne a XX. században érvényes személytelen szellemiség javára. Amikor tudatosan vagy akaratlanul lemondott saját pozíciója és a kortárs filozófia által követett út kultúrtörténeti föltételeinek megvilágításáról, figyelmét Sesztov teljes mértékben magára az igazságra korlátozta, és nem vizsgálta meg azt a kérdést, mi teszi lehetővé az igazság érvényesülését, őt csak a "mi" érdekelte, a "hogyan" vagy a "miért" nem.

Mit láthatunk be, ha föltesszük a XX. századi gondolkodás kultúrtörténeti föltételeire irányuló kérdést? Ismeretes, hogy a XIX-XX. század fordulója a kultúra válságának kora volt, pontosabban azon személyes elv válságának kora, amely az európai keresztény kultúra egészének alapját képezte, és amely a XIX. század utolsó harmadáig metafizikailag garantáltnak tűnt, vagyis olyannak, amelyet elvben nem lehet itt és most elveszteni, sem a szó szubjektív, sem objektív értelmében, s ami azt jelentette, hogy a világkép nemcsak személyes, de zárt is volt. A válság, amely Oroszországban még a múlt század 70-es–80-as éveiben kezdődött, és ekkoriban a legplasztikusabban Tolsztoj, Dosztojevszkij életművében tükröződött, Nyugat-Európában pedig Nietzsche filozófiájában (jellemző, hogy éppen ezekre a művészekre és gondolkodókra összpontosítja figyelmét Sesztov), olyan változást jelentett, amely a gondolkodás előtt *elvileg* két lehetséges utat nyitott. A világkép vagy, személyes

jellegét megőrizve, nyílttá válhatott, vagy nyílttá válva elveszthette személyességét. Az első út az olyan gondolkodás előtt nyílt, amelyet fiktíven a klasszikus hagyomány folytatójának és megújítójának lehet nevezni, gondolva itt arra az elképzelésre, hogy az ember bele van ágyazva a hozzá képest transzcendens, személyes egészbe, a létre irányuló kultúrába, arra, hogy ez az egész valamiképpen vezeti, orientálja az egyes embert, a kultúráért érzett felelősségre, a vele szembeni kötelességre. A másik út az előtt a gondolkodás előtt nyílt, amely lényegében a romantikus hagyományt transzformálta, amely a XVIII. század végétől kezdődően kérdésessé tette a kultúra mint stabil egész garantáltságát, de nemcsak mint valamely reális történelmi képződményt, hanem a kultúrát mint a léttapasztalat közvetítőjét. A romantikusok stabilnak, garantáltnak nem a kultúrát, nem az egészet akarták tartani, hanem annak részét, az individuum mentalitását, mint valamely mikrokozmoszt vagy az individuum által teremtett kozmosz részét.

A romantikusoknak nagyon hamar meg kellett bizonyosodniuk abban, hogy az egyes ember hiteles létét itt és most semmi sem garantálja. Az egész elutasítása — amely jól vagy rosszul, de mégis megőrizte és továbbadta a lét tapasztalatát, az emberi mentalitás normáit az egyes embernek — a személyt végletesen bizonytalanná tette, megfosztotta a személyesség kritériumaitól, attól a képességétől, hogy a jót a rossztól, az igazat a hamistól megkülönböztesse. A személytelenné válás, az eldologiasodás veszélye, az a lehetőség, hogy az ember megfosztatik sorsa irányításának képességétől, minden, a megváltás individuális útját kereső és nem találó romantikus és újromantikus alapélménye volt. Ugyanakkor — tekintet nélkül a romantikus illúziók leleplezésére — a romantika programja tovább élt, miközben az ízlést, a széles műveltség, az érdeklődés sokirányúságát, az állóképességet és a vállalkozó kedvet kultiválta, vagyis olyan dolgokat, amelyek elsősorban a civilizációs tevékenység szempontjából nélkülözhetetlenek. Tulajdonképpen éppen a civilizáció nevében fogadta el a huszadik század gondolkodása egyfelől az individuális gondolkodás és magatartás hitelességének garantálatlanságát, másfelől rendelte alá az anarchia elkerülése érdekében a dolgok világában ható személytelen törvényeknek. Azt kell mondani, hogy a civilizáció nagyon hamar az individuális mentalitás hitelességének bizonyítékaként kezdett megjelenni, ami ahhoz vezetett, hogy a világkép elvesztette nyíltságát, nemcsak személytelenné, de zárttá is vált.

Nem lehet nem észrevenni, hogy az anarchiát, az önkény szabadságát elkerülni elvileg más úton is lehetséges volt, mégpedig a hagyomány, a kultúra szabad vállalásával, amelyet a hagyományba vetett hiten kívül itt és most semmi sem garantál. Ez lett volna a klasszikus hagyománynak az a megújítása, amelyről életművével Sesztov tanúskodott, és ez azt is jelentette volna, hogy a világkép, személyességét megőrizve, nyílttá vált volna. Hasonlóképpen nem lehet nem észrevenni azt sem, hogy ilyen szabad, tudatos választásra csak az individuum vállalkozhat, és hogy egy ilyen lépést méltányolni, elfogadni is csak olyan szocium képes, amelyben mindenki elegendő mértékben individualizálódott, civilizálódott, vagyis aki úgy érezheti, hogy szabadon választja, szabadon fogadja el a kultúrát, a hagyományt, amely megmutat-

között számára. Ebben a vonatkozásban a civilizáció elszakadása a kultúrától és öncélú erővé válása a jelenség minden abnormitása ellenére sem volt abszolút értelmetlen, az emberiség számára katasztrofális és pusztító folyamat, tulajdonképpen annak a föltételeit teremtette meg, hogy általános emberi vonatkozásban teljesüljön az, amit Sesztov javasolt megtenni: senkitől sem kérve engedélyt arra menni, ahol a léttapasztalatot adó, a személyes igazságra — és nem a személytelen haszonra — orientált emberi kultúra, vagy pontosabban az egymásra kinyíló kultúrák várnak minket. A civilizáció arra felé halad majd, amerre a kultúra embere vezeti. Nem fogunk azonban elfeledkezni arról, hogy a föltételek csupán föltételek, vagyis lehetőségek, hogy ezen lehetőségek megvalósítása nem pusztán idő kérdése, amely magától vezet a megvalósításhoz, hanem a gondolkodó embertől éppen a végbemenő dolgok értése, a kialakult helyzet megvilágítása, artikulációja kívántatik meg.

Meg kell mondani, hogy a kultúrának és civilizációnak az európai kultúrán belüli viszonya sosem volt harmonikus: az érvényesség (a civilizatorikus, a gyakorlati szempont) és az ideális jelentőség (a kultúra szempontja) között mindig harc folyt, és ez a harc végső soron mindig úgy oldódott meg, hogy az érvényesség kerekedett felül az ideális jelentőséggel, a normával szemben. Sesztov metaforikus nyelvén szólva, azt lehet mondani, hogy Athén vagyis a görög, az individuális, a civilizációs elv mindig Jeruzsálem, a személyes, a hagyományhoz kötődő, a kulturális elv fölébe kerekedett. De ez a győzelem sosem volt olyan teljes, olyan radikális, mint a XX. században. A civilizáció kiszabadult a kultúra szorításából, de mindjárt érzékelni kezdte, pirruszi győzelmet aratott.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy miért is látott Sesztov az individuális elvnek a személyes elvvel, a civilizációnak a kultúrával szembeni primátusában, valamint a civilizációs tevékenység abszolutizálásában — ha nem is az egész emberiség számára végzetes (Sesztov szenvedélyes megnyilatkozásait mindig áthatotta a történelem értelmességébe vetett hit), de mindenképpen — abnormális jelenséget, olyat, amellyel nem lehet megbékélni, válaszul azt mondhatjuk, hogy ezt a klasszikus kulturális tradícióhoz való kötődése magyarázta (így alakult egyénisége), hogy elsősorban nem gyakorlati ember volt, aki számára az, ami érvénnyel bír, ami gyakorlatilag hasznos, fontosabb az igazságnál (a gyakorlat nála sosem vált az igazság kritériumává), hanem olyan ember volt, aki az ideális (nem az idealista) gondolkodón a normatív személyes gondolkodást kérte számon, nem a spekulatív, tulajdonképpen a gyakorlatra orientált gondolkodást, hanem azt, amely a "kinyilatkoztatásán" alapul.

Az a gondolkodás, amelyről Sesztov beszél, lényege szerint különbözik attól, a léttapasztalatot interiorizáló és az azt közvetítő hagyománytól elszakító misztikus tapasztalattól, amelyre a romantikus hagyomány folytatói, az újraromantikusok, a századforduló misztikusai kívántak támaszkodni. Sesztov számára a bibliai pátriárkák gondolkodása a kinyilatkoztatáson nyugodott, amelyet nem az általában vett, a gondolkodás által kikövetkeztetett Isten, hanem az ősök, az apák Istene tárt föl, akit azért ismerünk, mert van erről az Istenről tanúskodó kultúra, hagyomány. A pátriárkák, a próféták emberi alakja sosem szakadt el a kulturális hagyománytól, és meg

kell mondanunk, hogy a kultúra sosem csupán a személyben testesült meg, mint ahogy azt a keresztény tanítás verbális kifejtései hajlamosak föltüntetni, és amint nekünk tűnik a test és a lélek egyenrangúságát hirdető görög eszme hatására, amely ezt az egyensúlyt ideális emberi állapotnak mutatja.

Bármennyire is törekedett a kereszténység a görög szellem megfékezésére, a test egyenrangúságának eszméje az európai gondolkodás szerves részévé vált, és a szellemmel egyenrangúsított test végül felülkerekedett, kiszorította a szellemet. A *Sola fide* című könyvben, amely a személyes hit által üdvözülés lutheri formulájáról szól, Sesztov ezt írja: "Sokat beszélünk a hellénizmus és a judaizmus, a pogányság és a kereszténység ellentétéről. De ez az ellentét egyetlen dogmában sem mutatkozott meg olyan erővel, mint a hit által üdvözülés dogmájában. Ez a dogma, ha a katolicizmus vagy a későbbiekben a protestantizmus valóban következetesen akarta vagy tudta volna érvényesíteni, éles határt vont volna az emberi létezés két korszaka között." És a továbbiakban, amikor behatóan elemzi az intellektualista Harnacknak a Luther-bírálatát, Sesztov elismeri, hogy "Harnacknak és követőinek sokkal inkább igaza van abban, amikor a katolicizmus hellénizálásáról beszélnek, mint amikor a görög logika és metodológia által fölállított korlátok közül kísérelnek meg kitörni."

Tehát Sesztov fölfogásában a kereszténység nem tudta és nem akarta következetesen érvényesíteni az élő Isten személyes elvét, ami a XX. században csaknem annak teljes elvesztéséhez vezetett. A maga föladatát Sesztov abban látja, hogy a csaknem elfelejtett "Jeruzsálemhez" való visszatérés szükségességére figyelmeztessen, nem ahhoz természetesen, amelyben a pátriárkák, a próféták hagyománya a farizeusok tanításává, formális betűrágássá, személytelen törvénymagyarázattá vált, és ami miatt az apák személyes Istene jogosan le is rombolta, hanem ahhoz a Jeruzsálemhez, amely a gyakorlatban sosem létezett, amelyre vágytak, amelyet reménykedve vártak a bibilai ősapák, akik nem hatalmat akartak, nem egyik népnek a másik fölötti uralmát, hanem a hagyományban, a hagyomány által a lét Istenének, Ádám, Noé, Ábrahám, Izsák Istenének szabad elfogadását, annak az Istennek az elfogadását, aki természetesen Krisztus Istene is.

A kulturális hagyomány fölélesztésének, a személyesség és a nyíltság érvényesítésének igénye teszi Sesztovot bizonyos értelemben kedvenc bibliai hőséhez, Jóbhoz hasonlóvá. (A bibliai pátriárkák vetették föl elsőként a személyesség és a nyíltság elvét, akik nem számoltak és nem számolhattak azzal, hogy a nyíltság követelményének egyetemes teljesülése nemcsak valamely hosszú út megtételét jelenti, hiszen ezt ők is mérlegelték, hajlandóak voltak várni "az idő teljesülését", hanem azzal nem számoltak, hogy ez az út éppen a civilizálódás, az individualizálódás útja is kell, hogy legyen.) Ahhoz hasonlóan, ahogy az Jóbbal történt, Sesztov a maga sorsát, a saját korától való elszakítottságot csapásnak, próbatételnek tekinti. Hiszen Jóbhoz hasonlóan igazával, filozófiájával együtt arra ítéltetett, hogy képletesen szólva a város falain, korának határain kívül várakozzon. Sesztovval komolyan senki nem vitatkozott, egyszerűen félretették, elvesztette "övéit", teljesen magányos lett a földön.

Úgy véljük, hogy a bibliai Jób története, és általában minden bibliai történet, sokkal mélyebb értelmű, mint bármely privát emberi sors. Ha ezt a történetet biografikus kulcsban olvassuk, mint ahogy, bármily különös, gyakran olvassák, a szerető szívű, jó apa tragédiáját látva benne, aki váratlanul elveszíti gyermekeit, akkor Jób viselkedése a történet elején teljesen érthetetlennek, már-már esztelennek tűnik. És valóban, melyik normális ember, aki ellentmondó híreket hall gyermekei pusztulásáról, nem kételkedik a közlés hitelességében, hiszi el egyszerre az összes verziót, nem megy el földeríteni, mi is történt valójában? Vajon a történet bonyolításának valószerűtlensége nem éppen arra szolgál, hogy mint sajátos "fogás" az olvasót arra figyelmeztesse, hogy Jób történetét nem egy magánember, akárki történetének tekintse? Hiszen Jób, mint a történet mondja, *igaz ember* volt, nemcsak jó ember, amilyen lehet, hogy nincs sok, de nincs is kevés a földön. Ő sajátos, ritka, egyedülálló ember volt.

Általában azt gondoljuk, hogy a bibliai történetek példabeszédek, amelyek sajátossága abban áll, hogy úgy kell venni, mintha valóban megtörténtek volna, és közben nem feledkezni meg arról, hogy valójában semmi sem történt, csak történhetett volna, éppen úgy kellett volna, hogy történjen, ahogy az elbeszélésben áll. Így éli át a maga történetét Jób is, mintha elvesztette volna gyermekeit, és szörnyű betegség sújtotta volna, mert ez megtörténhetett volna, és mintegy meg kellett, hogy történjen annak érdekében, hogy megérthesse, tudatosíthassa, mit fog tenni, hogyan fog gondolkozni abban az esetben, mi a helyes és mi nem.

A jó ember, a magánszemély számára nem képzelhető el nagyobb szerencsétlenség, mint a szeretett gyerekek elvesztése, de Jób számára, aki igaz ember volt, ami azt jelenti, hogy nemcsak és nem annyira felebarátaihoz volt jó, hanem a bibliai élő Isten igazának, a létigazságnak a szolgája (és amelynek következményeként szerette egyáltalán felebarátait is), nagyobb csapásnak számított annak a szociumnak, annak az egésznek az elvesztése (amelynek részei voltak az ő gyermekei is), amelyben ő egész életével tanúskodott az igazságról, és amelyet saját életével az igazság irányába igazított. Ez magyarázza, hogy Jób, bár nagyon fájt neki, belenyugodott gyermekei pusztulásába, de amikor arról volt szó, hogy a betegség örökre elszakíthatja a várostól, hogy hivatásának gyakorlásában, a hagyomány, a kultúrnormák ápolásában megakadályozza, a csapással belsőleg, lelkileg megbékélni nem tudott. (Gyakorlatilag ezzel is megbékélt, hiszen a városfalakon kívül ült, és semmilyen reális erőfeszítést nem tett oda való visszatérése érdekében.) Amint a Biblia mutatja, Isten célja csupán az volt, hogy Jóbot próbára tegye, a kultúrtörténeti hivatásba és egyben a hivatásra őt szólító Istenbe vetett hitét megvizsgálja. Az Isten az ördöggel folytatott vitájában reménykedett, hogy Jób kiállja a próbát, hogy nem nyugszik bele a kultúrától való elszakítottságába, nem "hallgat el", és nem mondja azt, hogy a helyzet normális.

Nem tudjuk, meddig ült Jób a falakon kívül, az Istentől az igazságot követelve, és a kísértésekkel küzdve: a halál gondolatával, amely megszabadítaná szenvedéseitől, az őt meglátogató barátok érveivel és tanácsaival, akik jó emberek voltak,

és akik azt tanácsolták, nyugodjon bele sorsába, találjon helyzetére spekulatív, intellektuális, gyakorlati magyarázatot, neki őszintén jót akartak, de akiknek ő nem félt megmondani, hogy neki nem barátai, hanem ellenségei, nem félt szakítani a körülötte élő legjobb emberekkel, és teljesen egyedül maradni a földön. Lehet, hogy Jób néhány hetet, néhány hónapot, évet várt ebben az állapotban. Jób története erről semmit nem mond, az időnek Jób esetében nincs jelentősége. Addig kellett várnia, amíg a próbatétel nem ér véget, vagyis amíg a Biblia olvasói nem győződnek meg arról, hogy a kísértések erőtlenek, hogy *normális esetben* erőtleneknek bizonyulhatnak, és kell is, hogy bizonyuljanak az emberrel szemben. (Megjegyezzük, hogy még egy kísértés tette próbára Jóbot, annak a veszélye, hogy elveszti Isten mindenhatóságába vetett hitét, vagyis azt a hitet, hogy a személyes igazság fölötte áll az időnek. És éppen azért jelenik meg a történet végén Isten, aki maga tanúskodik a saját mindenhatóságáról.) És lejárt az idő, eljött a nap, amikor Jób mindent visszakapott, gyermekeit is, a történelemben elfoglalt helyét is, mert lehetséges és kell is, hogy így legyen normális esetben, úgy, amint a Biblia sugallja, és ahogy majd egyszer föltétlenül lesz.

Egyáltalán nem akarjuk azt állítani, hogy magánéletében Lev Sesztov Jóbhoz hasonlóan igaz ember volt, de Sesztov gondolkodása és az általa elfoglalt álláspont, amint nekünk tűnik, Jóbhoz méltóan hiteles volt, bár mint az Jób történetében is van, nem mutatkozott érvényesnek sem száz évvel ezelőtt, és nem mutatkozik annak ma sem. Tudjuk, hogy Sesztov Jóbhoz hasonlóan egyszer sem árulta el hivatását. Sőt azt gondoljuk, hogy az érvényesség mibenlétéről töprengéstől tartózkodását (amely Sesztov életművét bizonyos értelemben történelmen kívülire, ahisztorikussá, de egyáltalán nem antihisztorikussá, nem mitologikussá tette) az általa vállalt föladat, az ő sajátos hivatása igazolta: az az elszánása, hogy modern Jób és csak Jób legyen, aki helyzetébe akkor sem nyugszik bele, ha maga az Isten rendelte is azt a számára. Hiszen Jób sem a békességet, hanem a kardot választotta, amellyel elvágta magát a kísértésektől, és amellyel paradox módon elvágta magát a történelmi idő egy szeletétől, a városfalakon kívül várakozásra ítélte magát, arra, hogy a békességet megtalálja, és éppen olyan békességet találjon, amilyennek lennie kell: személyeset és nyíltat.

A RELATIVITÁS ELMÉLETE ÉS AZ ELMÉLET RELATIVITÁSA

Egy új természetfilozófia igénye és lehetősége

Milyen a világ, amelyben élünk, amelybe beleszülettünk? Anyaöl-e, amelybe egy rólunk gondoskodni kívánó jóságos akarat helyezett minket, kincsek bőséges tárháza, amelyet önfeledten tékozolhatunk, lenyűgöző titkok hordozója, amelyeket áhítattal, életünk végső értelmét beteljesítve kutathatunk? A teremtés legkisebb porszemét is átható isteni rend úr-e a világon, amelyet mint monumentális katedrálist nagyvonalú szimmetriák és harmóniák szerveznek, s amelyben az eléggé okos, eléggé bölcs ember csak gyönyörködhet, amelyben bízvást otthon érezheti magát? Vagyis olyan-e, amilyennek nem is olyan régen a romantika gondolta, vagy azt megelőzően a barokk és a reneszánsz, sőt a középkori gondolkodás ábrázolta?

Vagy pedig olyan-e, amilyennek a tudomány ma mutatja: végtelenbe vesző bonyolult struktúrák csüggesztő halmaza, amelyeket nemcsak fölkutatni fárasztó munka, de amelyek puszta szemügyre vétele is unalmat,lehangoltságot kelt, mert a legpopulárisabb előadás sem rejtheti, hogy tulajdonképpen az egész fölhalmozott ismeretanyag nem haladja meg a szaktudományi érdeklődés körét? Bele kell-e nyugodnunk abba, hogy a korábbihoz képest egyébként hihetetlen tömegben áradó ismereteknek többé nincs világképet formáló hatásuk, elvi-eszmei jelentőségük, nincs semmilyen kimutatható közük ahhoz az igazsághoz, amely — akár elismerjük, akár nem — valamiképpen mégis a legszemélyesebb ügyünk? Napirendre térhetünk-e afölött, hogy ugyanakkor ezen elvileg semleges ismeretek mindegyike kétségbevonhatatlan tény, amelynek komolyságát például az mutatja, hogy így vagy úgy, közvetve vagy közvetlenül legtöbbjüknek hasznuk van, vagy bármely pillanatban hasznuk lehet, mert mindegyik a — mi csapongó, személyes érdeklődésünktől többnyire nem kellő figyelemre méltatott — tudományos és technikai haladás ügyét szolgálja. És mivel ez a fárasztóan unalmas, személyes szempontból tökéletesen érdektelen ismerettömeg amúgy is szorongást kelt az emberben, mert az egész egyetlen képpé nem rendezhető és soha többé, a jövőben sem lesz az, az értelmes tárgy híján maradó képzelet (nem is a laikusoké, hanem sokszor maguké a fizikusoké) rémképeket alkot, a katasztrófát e gazdátlan világ szervezőelvének tekinti, és a rend, a mérték híján maradó intellektus a tények közötti rések adta lehetőségeket kihasználva, olyan kozmikus víziókat produkál, amelyek a tudományos-fantasztikus sztorik gyermeteg képzeletű szerzőit kiapadhatatlanul inspirálják.

A modern tudomány eredményeit visszavonni, meg nem történtté tenni azt, ami a tudományban az utóbbi száz-százötven évben történt, nem lehet. Az újkor korábbi századainak zárt, személyes világképe nem hozható vissza. Akkor gondolkodunk helyesen, ha a századunkban érvénybe lépett nyílt világkép értelmében tudomásul vesszük, hogy a dolgok és a jelenségek világában mint természetes adottságot az

isteni gondviselés, az isteni bölcsesség és rend megnyilvánulásait hiába keressük. De vajon azt jelenti-e ez , hogy e történeti fordulat kárvallottjaiként az új, örvendetesen nyílt világkép sajnálatos személytelensége miatt örökre le kell mondanunk a személyesség, az érthetőség, az idealitás normális emberi igényéről, arról, hogy életünk természetes tere nap mint nap az igazság élményében részesítsen minket? Bele kellene nyugodnunk abba, hogy mint Turgenyev *Apák és fiúk* című regényének hőse, Bazarov, az első pozitivista természettudósok egyike mondja: "a természet nem templom, hanem műhely", amelynek csak szorgos munkásai, de semmiképpen sem papjai vagy lelkes dalnokai lehetünk? Valóban elképzelhető lenne, hogy az emberi szellem minden alkotása, amelyeket a pozitív tudományra esküvő Bazarov szenvedélyesen tagad, s amelyekkel tulajdonképpen az idealitásról és a személyességről nem tudó modern tudomány is értetlenül áll szemben, a haladás újabb eredményeinek fényében értelmét vesztette volna? Nem tudjuk elképzelni, hogy e kínos dilemma nem lenne föloldható! Ki mikor bizonyosodott meg arról, hogy a személyességet a zártság, a nyíltságot pedig a személytelenség föltétlenül mindig korlátozza? Ugyan ki mikor bizonyította be valaha is a nyíltság és a személyesség összekapcsolásának, egy nyílt és személyes világkép kialakulásának lehetetlenségét? A helyzet ezzel szemben az, hogy a nyílt, személyes világkép elvi lehetőségét senki nem vitatja, hiszen a létre nyitottság állapota elvileg maga után vonja a létigazság személyes szempontjának érvényesítését. A gondolkodás és a magatartás az elvi belátás következményeinek levonása elől mindig csupán a dolgok és a jelenségek felől mutatkozó gyakorlati nehézségekre hivatkozva tér ki.

Amikor a dolgok és a jelenségek tudományos leírásáról, az úgynevezett természettudományok által kínált világképről beszéltünk, szándékosan kerültük a "természet" szó használatát, mert úgy gondoltuk, olyan sajátos értékelő jelentése van, amely a modern tudományos megismerésben föltáruló ismerethalmazra sehogyan sem illik. A természetről, véleményünk szerint, nem a mai fizika szól, hanem például a maga idején Kant beszélt, amikor azt mondta: a csillagos ég felettünk, és az erkölcsi törvény bennünk. Vagy mi, mai emberek használjuk, értjük helyesen a természet fogalmát, amikor az emberi jogoknak Kanttal kortárs nyilatkozatára utalva, az ember természeti jogát emlegetjük, miközben a lelkiismereti, szólás- stb. szabadságra gondolunk. Milyen furcsa dolog is, hogy míg a természet értékelő jelentését ma is használjuk, hogy míg a természet a mi számunkra is emberi magatartásunk mércéje, koordinálója maradt, a magukat továbbra is a természetről elnevező tudományok mit sem tudnak erről a természetről, tulajdonképpen nem érzik magukat illetékesnek a természet kérdésében, sőt végső soron eredményességüket kockáztató hibának tartják a természet tulajdonképpeni problémájával foglalkozni.

A modern természettudományok azért vették le a napirendről a természet problémáját, mert a korábbi elképzelésekkel ellentétben a normatív természetfölfogás nem bizonyult *objektíven* megalapozottnak, mert időközben kiderült, hogy ha a kérdéshez szenvtelen tárgyilagossággal közeledünk, azaz ha a világ dolgait és jelenségeit az emberi létezés, az emberi kultúra szempontjától elvonatkoztatva vizsgáljuk, az

ilyen normativitásnak nem sok nyomát találjuk, vagy legalábbis nem lesz elegendő alapunk arra, hogy beszéljünk róla. Továbbá azért mondott le de facto a mai fizika, kémia, biológia stb. a természet kérdésének tárgyalásáról, mert mint az az elméleti gondolkozásban már régóta, legalább az újkor kezdete óta elfogadott, a tudomány az önkényesség értelmében vett szubjektivitás kikapcsolása érdekében mindig is az objektivitásban látta az igazság elérésének biztosítékát, és most a tudományos kutatásnak ez a koncepciója — legalábbis a hasznos ismeretek előállítása szempontjából — igazolta magát. Azt látva azonban, hogy a természet fogalma objektivitásának, vagyis az embertől való függetlenségéről, emberelőttiségéről alkotott elképzelésnek a megdőlése után sem vesztette el az értelmét, szerepét, jelentőségét, fölmerül a kérdés, nem volna-e helyes, ha megfontolnánk e fogalom miként létét, és új szempontok alapján ismételten mérlegelnénk a természettudományba való bevezetését. Továbbá, ha a klasszikus természetfogalom újból való természettudományos alkalmazását indokoltnak találnánk, s annak csupán a tudományos ismeretek föltétlen tárgyilagosságáról, "dezantropomorf" jellegéről vallott elképzelés volna az akadálya, akkor érdemes volna hasonlóképpen újragondolni ezt az elképzelést is.

Mi hát a természet, ha ezek szerint nem a világ dolgainak és jelenségeinek összessége, ha nem az a személytelen környezet, közeg, amelyben az embernek — tetszik, nem tetszik — élnie kell? Mielőtt közvetlenül ennek a kérdésnek a megoldásához látnánk, szeretnénk bírálni azt az elképzelést, amely szerint az ember — akár így, akár úgy értjük is a fogalmat — a természet ölén született. Erre utal egyebek között a civilizáció előtti vagy történelem előtti ember természeti emberként való elnevezése, amely a természetet a civilizáció ellentétének tekinti, s amely elnevezés (mint az a modern természetvédőknél is van) a civilizációval való elégedetlenség, a civilizáció elleni lázadás következtében — de egyben a civilizáció szellemi látókört lehatároló hatása miatt is — tekinti az ember-természet megfelelést ősállapotnak. Ezzel szemben a magunk részéről úgy gondoljuk, hogy az úgynevezett természeti embernek nem sok köze van a természethez: ugyanis a civilizatorikus szemlélet elfogultságát helyesbítve azt kell mondanunk, hogy a természet nem kezdetben van, hanem — némileg ironikusan fogalmazva — a természetfilozófia szülötte, ahhoz, hogy az ember mint tőle elkülönülő, vele szemben álló (jóllehet a természetfilozófia szerint vele lényegileg rokon) adottságra rácsodálkozzon a természetre, civilizált viszonyokra, az elvont gondolkodás képességére van szükség. A barlangokban élő, medvére, mamutra vagy szarvasokra vadászó történelem előtti ember tehát nem a természet által, a természet szent törvényeinek áhítatos tisztelete révén, hanem kultúrája segítségével lett emberré, úgymond a kultúra ölén született, és az állatokhoz, a növényekhez, az égitestekhez stb. fűződő mágikus-mitikus elképzelései — a mitikus gondolkodás keretei között, tehát a városok alapításának megindulásáig — nem annyira a természetre mint olyanra vonatkozó ismeretek, a természethez való valamiféle viszony kifejezői voltak, hanem a gondolkodást és a magatartást direkt módon, nyers, barbár tudattalansággal, az individuális választás lehetőségének, az igazság képzetének híján szervező, irányító kultúrnormák hordozói.

Mint az ismeretek objektivitását mindennek fölé helyező tudománynak a természet problémájától való jelenbeli elfordulása, illetve ugyanakkor e szó ma is eleven nem természettudományos használata együttesen mutatja, a természet (noha nem tudatos emberi teljesítmény eredménye, nem a személytelen intellektus produktuma) nem lehet mondani, hogy "természetes" képződmény volna, ha ezen a szón az emberelőttiséget, az embertől való függetlenséget értjük, hanem a természet fogalma, a *természet szemlélete, sőt bizonyos értelemben a természet jelensége* úgy alakul ki, hogy az ember a maga értelemteljesítő kulturális tevékenységet a világ őt körülvevő dolgaira, jelenségeire rávetíti, illetve kultúrtevékenysége során a környezetet bizonyos mértékig magához is hasonítja. Fölmerül a kérdés, mit csinál az ember akkor, amikor ezt teszi: merőben önkényesen jár el, indokolatlanul "emberiesíti" a világot, egy antropomorf mitológia hatására az őt körülvevő, a maga körül talált dolgokat a saját képére és hasonlatosságára formálja, a tényleges helyzetet, azok embertelen ridegségét elleplezve magát mesékkel áltatja, vagy valami olyasmit tesz, ami a dolgoknak és a jelenségeknek "használ", ami a bennük rejlő lehetőséget, mint a szobrász vésője a kőtömbből a szobrot, kibontja, amely a nyers dolgokban és jelenségekben lappangó értelmet kiteljesíti?

Ha most a sajátos esztétikai szemponttól el is tekintünk, azt kell mondanunk, hogy még a legszigorúbban vett tudományos értelemben is minden attól függ, mennyire reflektálja a gondolkodás a természetfogalomban kifejeződő és a világ dolgaira, jelenségeire átvitt értelemteljesítés kulturális eredetét, kulturális jellegét. Amennyiben a természetet "természetnek", egészében "objektív" adottságnak tekinti, vagyis azt teszi, ami egyebek közt az újkor elmúlt századaiban, a zárt személyes világkép érvénye idején történt, és az intellektusnak értelemteljesítő szerepet tulajdonítva, az egységet, az igazságot az immanens világmagyarázat eredményeként megragadhatónak véli, megoldásait viszonylagos érvényűvé teszi és illúziók rabja marad, egészében a világot félremagyarázza. Amennyiben viszont fölismeri a természetprobléma kultúrtörténeti eredetét, és egyfelől megszabadul a dolgok-jelenségek világának immanens egységéhez kapcsolódó illúziótól, másfelől pedig az ember kultúrtörténeti értelemteljesítő képességében a létezőkhöz viszonyítva transzcendens igazság közvetítésének reális lehetőségét látja, akkor a dolgok-jelenségek és az igazság viszonyát kutató tudomány követelményét tökéletesen kielégíti. Igaz viszont, ez utóbbi azt igényli, hogy az objektivitás tudományos jelentőségét leértékeljük, hiszen a dolgok úgy, ahogy vannak, meglehetősen értelmetlenek, a létre vonatkoztatásnak csupán halvány visszfénye dereng rajtuk, amely csak arra elegendő, hogy a léttapasztalatot birtokló emberi tájékozódás anyaga legyen, annak előföltételét biztosítsa. A tudománynak tehát nem objektívnek, hanem hitelesnek kell lennie abban az értelemben, hogy a dolgokat a kultúrtörténeti léttapasztalat által sugallt módon a létre vonatkoztassa, és az objektivitásban rejlő lehetőséget kibontakoztassa, hogy a dolgok és a jelenségek halmazában a természetet mint a léthez tartozásuk módját fölmutassa, megalkossa.

Amikor az objektivitás helyére a hitelesség követelményét állítjuk, akkor a megtévesztő látszat ellenére egyáltalán nem valamilyen példátlan, minden előzményt

nélkülöző dolgot teszünk, csupán deklaráljuk és hitelesítjük azt, ami a tudományban nagyjában-egészében mindig is történt, ami a valódi szellemi teljesítménynek, a kultúrtörténeti jelentőségnek mindig is a föltétele, biztosítéka volt. A tudomány mindig is csak azért volt képes saját eszményének megfelelni, csak azért tudta hasznos ismereteit az igazsággal viszonylagosan összhangba hozni, mert ha tájékozódását nem is sikerült tökéletesen, hitelesen hozzáigazítani, egészen a legújabb időkig tulajdonképpen sosem feledkezett meg a létről, egészen a legújabb időkig nem szánta rá magát, hogy az objektivitás követelményét totálisan érvényesítse, hogy megállapításainak objektivitása érdekében a létigazság érvényesítéséről lemondjon. Az objektivitás programjának követelménye és a léthez igazítás spontán módon, természetesen érvényesülő elve, az ellentmondásmentes egységet logikai-intellektuális erőfeszítés révén elérni akaró elméleti gondolkodásnak, valamint a háttérben a legújabb időkig meglévő elvi-eszmei, szellemi-kultúrtörténeti koncepciónak a maga korában normális kettősségére megy vissza.

Az elmélet jelentőségét abszolutizáló és az elvi-eszmei szempont szerepét leértékelő, a szellemi-kultúrtörténeti jelentőségről lemondani hajlamos modern tudomány korában érdemes emlékezni arra, hogy például az elméleti gondolkodást kezdeményező görögök teljesítménye nemcsak azért marad bizonyos értelemben örök példakép számunkra, mert az antik tudomány művelői elméleti előföltevéseiket kristálytisztán érvényesítették, hanem sikereiknek nem kevésbé az is a titka, hogy a görög mítosz világképéhez következetesen tartották magukat, hogy elméleti vizsgálódásukat a kozmosz, a rend világára korlátozták, s hogy a káosz jelenségeivel mint arra nem érdemessel nem kívántak foglalkozni. Csodálatos teljesítménye a közép- és újkori gondolkodásnak, hogy az antik görög világképnek az elméleti gondolkodás kialakítását lehetővé tevő, de a szellemi látókört mégis csak lehatároló kettősségét föladta, hogy maga elé az egyetemesség, az univerzalitás eszményét tűzte, s ezáltal mellesleg olyan tudományt hozott létre, amely elméleti eredményeit immár nem csupán elvi-eszmei-esztétikai céllal, az igazságban gyönyörködés céljából hozta létre, hanem az elméletet az elvi-eszmei vonzáskörből kioldva, és valódi természetét megmutatva, a gyakorlat felé fordítja, vagyis eredményeinek gyakorlati hasznosítását lehetővé teszi. S bár ez, a technikai-civilizációs haladást felgyorsító szempont egyáltalán nem elhanyagolható, mégis az ókor és a középkor határán végbemenő szellemi fordulatnak a jelentősége nem benne, hanem abban van, hogy az egyetemes (azaz nem csupán a világ egyik felében érvényesíthető), transzcendens (azaz a világon belüli, intellektuális biztosítékokkal nem rendelkező) és kultúrtörténetileg (vagyis csak az ember által, annak történelmében) megtapasztalható igazság reflektálását előkészítette, és életbeli érvényesülésének érdekében normáinak intellektuális számbavételét napirendre tűzte. A gondolkodás és a magatartás hitelességéről gondoskodni hivatott normák az előzőekből következően természetesen nem "elméletileg" (de persze nem is gyakorlatilag) és nem a dolgokból, a világ puszta, "objektív" tényeiből olvashatók ki (de nem is valamely, a világon túlról jövő misztikus sugallat a forrásuk), hanem a kultúrtörténeti jelentőségű szellemi alkotások, a művek, a léttapasztalat hordozói (egye-

bek között természetesen a tudomány eszméjének megfelelő tudományos teljesítmények is) és azok hiteles értelmezése teszi lehetővé e normák intellektuális megvilágítását. Mindez végeredményét tekintve azt jelenti, hogy a mára kialakult helyzetben, az elmélet szempontjának az elvi-eszmei, a szellemi-kultúrtörténeti szemponttal való szembefordulását követően csak a létigazság normáit módszeresen reflektáló, hiteles tudomány lehet képes saját eszményének megfelelni, a tudományban hallgatólagosan mindig is érvényesülő követelményeket kielégíteni.

A természet fogalmának a modern természettudományba való újbóli bevezetése, vagyis a nyíltság és a személyesség követelményének a tudománytörténetben eddig nem tapasztalt összekapcsolása, másképp: az egykor zárt személyes és a mai nyílt, személytelen világkép helyébe egy új, személyes világkép állítása olyan metafizikai koncepciót igényel, amely az igazság közvetítését eddig mindig intellektuális folyamatnak felfogó metafizikákkal szemben ezt a folyamatot kultúrtörténeti jellegűnek tekinti. Minthogy az intellektus nem köthető kizárólag az emberi személyhez, a hagyományos intellektualista metafizika a létigazság közvetítését, kiáradását a létezés egészét átható természeti folyamatnak tekinti (ld. világintellektus), és ebben a koncepcióban az ember szerepe bizonyos értelemben passzív, nevezetesen az igazság kiolvasása a dolgokból, mert az ember úgymond szigorúan tudományos értelemben nem is igen tudhat többet az igazságról, mint amennyi belőle a dolgokban adott. Az ontikus-kultúrtörténeti szemléletben érvényesülő metafizikai koncepció értelmében viszont, amely szerint a világ felé az igazságot csupán a lényéből adódóan létre nyitott és kultúrájában a létet megtapasztaló ember közvetíti, az objektív megismerés, úgymond az igazságnak a dolgokból való kiolvasása csupán egyik fele, előföltétele az igazság közvetítésének, az ember tulajdonképpeni föladata az, hogy tárgyi ismereteit és személyes kultúrtörténeti tapasztalatát kamatoztatva, az igazságot a világban képviselje és érvényesítse.

Ennek az új metafizikának, az igazság személyes képviseletének és érvényesítésének döntő szerepet szánó ontikus-kultúrtörténeti szemléletnek a közvetlen előzményét a klasszikus német filozófiában látjuk. Az Énnek vagy a szellemnek világalapozó képességet tulajdonító, a transzcendencia képzetét alkalmazni kívánó, a teret, az időt és az okságot szemléleti formának tekintő és az "érzetek csőcselékének" megszervezését tőlük váró, a létezés egészét időbeliségében szemlélő, és az ember létét nemcsak az "örök természethez", hanem az állandóan változó "társadalomhoz" is kapcsoló, történetiségében leíró klasszikus német filozófia szemléletünk legfontosabb tartalmi elemét előlegezni. A klasszikus német filozófiában megnyilvánuló ezen szándékok és törekvések véleményünk szerint jelentőségüket ma sem vesztették. A múlt század legfontosabb szellemi mozgalmának érvénye századunkra nem törekvéseinek elhibázottsága miatt tört meg, függesztődött föl, hanem abból a fogyatékosságból következően, hogy koncepcióját az elméleti gondolkodás hagyományához ragaszkodva, kizárólag intellektuálisan alapozta meg, hogy a hagyománynak, a kultúrának, a történeti léttapasztalásnak nem tulajdonított külön, az intellektustól független, bár azzal párhuzamos létalapozó, értelemteljesítő, igazságközvetítő képességet. Noha a klasszi-

kus német filozófia az embernek mint szellemi teljesítményre képes lénynek az igazság érvényesítésében aktív szerepet szánt, a szellem fogalmának intellektuális megalapozása következtében annak működését az egész létezésre kiterjesztette, sőt éppen a világ szellemi természetében vélte látni az emberi igazságérvényesítés elvi biztosítékát, s ezáltal egyrészt az embert talajtalan, a dolgok és a jelenségek felől nem igazolódó, idealista erőfeszítésekbe hajszolta, másrészt pedig szándéka ellenére személyes autonómiájától megfosztotta, a dologi világban elmerítette. Noha a klasszikus német filozófia komolyan mérlegelte azt a kérdést, hogy a világ magából nem magyarázható, hogy a gondolkodásnak, a megismerésnek, a létezésnek transzcendens összetevői vannak, minthogy a problémákat kizárólag intellektuálisan kezelte, ismeretelméleti alapvetésében megmaradt az elvont, téren és időn, történelmen-kultúrán kívüli természetes ember képzeténél, a vizsgálódást az elszigetelt individuális tudatra korlátozta, és a kultúrtörténeti vagy szellemi léttapasztalat problémájának fölvetése helyett annál a terméketlen dilemmánál ragadt meg: van-e a priori, velünk született ismeret, vagy nincs; az a harmadik lehetőség ebben a koncepcióban nem merülhet föl, hogy ha valami nem születik velünk, nem föltétlenül a természetből, az érzéki tapasztalásból származik, hogy kultúránk, kultúrtörténetünk is közvetíthet számunkra — ha nem is a dolgok és a jelenségek világára vonatkozó ismeretet, hát — a dolgok közötti kiigazodásban is segítségünkre levő gondolkodási és magatartási normákat. Noha a klasszikus német filozófia az időnek mint történelemnek az emberi létezésben elvi, lényegi szerepet tulajdonított, és az emberi együttélést mint társadalmat, kultúrát a természettől mint minőségileg különböző, magasabb rendű jelenséget megkülönböztette, törekvéseit keresztezte, eredményeit aláásta az a körülmény, hogy a koncepció kizárólag intellektuális megalapozása miatt az ember és a dologi világ közötti határvonalat nem sikerült valóban egyértelműen meghúzni, és egyfelől a fejlődés, az időben kevés, az értelmes cél felé haladás képzetét a természetre is kivetítette, másfelől az emberi együttélés értelmes kultúrtörténeti vonatkozásait hangsúlyozva, annak rideg dologi, szociológiai összetevőit szem elől tévesztette. A klasszikus német filozófia "poláris", "dialektikus" gondolkodásmódjában, fogalomalkotásában, az ellentmondások iránti különleges vonzódásában és a föloldásukra irányuló törekvésben az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet paradox problémakezelésére ismerünk, amely a lét személyességére és transzcendenciájára utalva, s ugyanakkor az immanens létezés személytelenségét figyelembe véve, az ellentéteket föloldhatatlanoknak, de egyben értelmezhetőknek ítéli. Az intellektualista metafizikán belül érthető módon a kultúrtörténeti léttapasztalatra támaszkodó értelmezést és a pozitív megismerést nem sikerül egymástól megkülönböztetni, ezért az ellentétek értelmezésének ontikusan jogos igénye intellektuális feloldásukhoz, a létre utaló ellentét megszüntetéséhez, úgynevezett szintéziséhez vezet, és egyben a lét elfelejtését, az immanens létezésbe való bezárkózást is maga után vonja.

Ezért vált századunkban szükségessé az individualitást szubsztanciaként kezelő, azaz ontikus érvénnyel fölruházó nyugat-európai angolszász individualizmus ismételt bevezetése, amely az egzisztenciális létre nyitottság tényére támaszkodva a

történelmi-kulturális megkötéseket elutasította és az egyéni szabadság lehető legteljesebb biztosítása révén kívánta megoldani a világkép nyitottságát, a létigazság szempontjának a gondolkodásba való bevonását. Ontikus-kultúrtörténeti szempontból nem hallgatható el az a tény, hogy az ily módon kialakuló és századunk gondolkodását meghatározó nyílt, személytelen szemléletmód a maga tiszteletreméltó kultúrtörténeti jelentősége és kétségtelen történeti érvénye ellenére nem volt képes valóban kielégítő eredményt produkálni, minthogy továbbra is az intellektualista metafizikán belül maradt, az egzisztenciális szabadság biztosítása érdekében a szellemi szabadságról, az igazság életbeli érvényesítéséről lemondott, a gyakorlatot, a pragmát a dolgok mércéjévé téve meg, az idealitást, a személységet, az érthetőséget az életből kiszorította, a szabadságjogok, az úgynevezett emberi jogok biztosításának, a természetjog érvényesítésének a klasszikus német filozófia szűkre szabott, nem megfelelő keretei között magát kompromittáló szellemi szabadság elvesztése lett az ára.

Amikor Einstein határozottan és tudatosan szakított az abszolút tér és az abszolút idő fogalmával, a newtoni fizika előföltevésével, akkor igen kézzelfoghatóan, nagyhatásúan és mondhatni népszerűen juttatta kifejezésre azt a kortörténeti fordulatot, amely a nyílt, személytelen világképet bevezető huszadik századot mint az európai kultúra és civilizáció haladottabb fokát a zárt, személyes világkép jegyében álló korábbi századokkal szembeállította. Semmi kétség, a relativitáselméletet kidolgozó Einstein egy tarthatatlan előítéletet, egy alaptalan föltételezést cáfolt meg, bármennyire is megkívánná az intellektualista metafizika koncepcióján belül a szemléletes harmónia iránti normális emberi igényünk, nincs a világnak egyetlen olyan pontja, jelensége, amelyhez mint kivételezetthez a többi pont és jelenség viszonyítható volna, s amelynek kiszemelése a mi részünkről nem volna merő önkényesség. Nincs korunknak olyan gondolkodója, aki ezt a fordulatot ne tartotta volna kikerülhetetlennek, valamiképpen szükségszerűnek, sőt a kultúrtörténet paradox folyamatát tekintve egészébe véve kívánatosnak is. De nem ismerünk és nem is tudunk elképzelni egyetlen olyan jelentős szellemi teljesítményt sem, amely ezt a fordulatot ne mutatta volna drámainak, ellentmondásosnak, megrendítő feszültségektől terhesnek, amely legalább közvetve, személytelen formában ne utalt volna arra a sajnálatos kényszerűségre, hogy világképünk nyílttá válásának a személyesség elvesztése volt az ára.

Korunk sajátos szellemi válságára, az intellektuális jellegű elméleti megoldásoknak a korábban — történetileg érvényes (és nem szubkulturálisan esetleges) produkciók esetében — mindig elengedhetetlen elvi-eszmei, szellemi-kultúrtörténeti összefüggésekből való kiválására, a tudományos-technikai, a civilizációs haladásnak a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamattól való elszakadására utal, hogy a híres fizikus eredendően érzéketlen volt korának megrendítő szellemi-kultúrtörténeti drámája iránt, továbbá hogy az ő szellemi-kultúrtörténeti nagyothallásában nem valamilyen elhanyagolható mellékkörülményt, hanem furcsa módon eredményeinek, sikereinek elengedhetetlen föltételét kell látnunk. Einstein azért volt képes a zárt, személyes mentalitás fizikai kifejezéseként fölfogható newtoni koncepcióval olyan határozottan és tudatosan szakítani, és e szakítás következményeként kézzelfogható fizikai ered-

ményeket fölmutatni, mert az így előállt nyílt, személytelen világképet valamiféle szellemi szűklátókörűséggel teljesen problémátlanul kezelte, egészében normális adottságnak látta, benne — az európai (zsidó-keresztény) hagyománnyal össze nem egyeztethetően — egy személytelen isten ember által megfellebbezhetetlen szándékainak kifejeződését vélte fölfedezni.

A személyes, szellemi igények kielégítésére hivatott szépirodalmi műveket alkotó Kafka vagy a filozófus Wittgenstein, aki érdeklődésének középpontjába a nyelvet állította, amelynek ugyan — az intellektualista metafizika állításával ellentétben — a műveket jellemző értelemteljesítő, igazságközvetítő szerepet nem tulajdonítunk, de amelynek mégis közvetlen köze van a kultúrtörténeti folyamathoz, az ember értelemteljesítő képességéhez, konzervatív beállítottságának, hagyományőrző hajlamának megfelelően figyelmét nemcsak a világ nyíltságára irányította, nemcsak a gondolkodás nyíltságának érvényesítését tartotta föladatának, hanem nem különben a személytelenség elviselhetetlen, elfogadhatatlan abszurditását is meg akarta mutatni. A modern fizika művelőjének ezzel szemben tulajdonképpen nem volt lehetősége az aktuális problémahelyzet kiegyensúlyozott bemutatására, mert amikor századunk nyílt, személytelen világképe az idealitás, a szemléletiség és a személyesség követelményét nem érvényesítette, a világ dolgai és jelenségei mint az értelemteljesítésben aktívan részt nem vállaló létezők nem adtak módot hiányának kifejtésére, számontartására. Némileg sarkítva a kérdést, azt lehet mondani, hogy a mi korunkban valaki vagy mélyen átélte a humán szempont érvényvesztését, és nem lett fizikus, vagy fizikus lett, és a személytelenség állapotát kevésbé szenvedte meg. Mindenesetre Wittgenstein egészen nyilvánvalóan azért nyelvfilozófiát csinált, és nem természetmagyarázattal kísérletezett, mert a nyílt, személytelen világkép keretei között természetfilozófusként vagy fizikusként az abszurditás élményét és benne az érthetőség, a személyesség és az idealitás hiányát nem fejezhette volna ki, a hagyomány iránt különösebb érdeklődést nem mutató Einsteinnek viszont valamiképpen megfelelt a világ dolgain és jelenségein való számonkérésük lehetetlensége.

Einsteinnek az elvi-eszmei kérdések iránti érzéketlenségét jól mutatja a szakma egy másik kiválóságával, Poincaréval való egybevetése. Poincaré Einsteint jellemezve, az udvarias elismerés hangján azt írja, "amit mindenek fölött csodálhatunk benne, az a könnyedség, amellyel az új elképzeléseket magáévá teszi, és le tudja vonni belőlük az összes következtetéseket!" Azért érdekes különösen ez a jellemzés, mert Poincaré, mint arról Simonyi Károly ír *A fizika kultúrtörténete* című könyvében "a relativításelmélettel kapcsolatban mindenre gondolt, amire Einstein — matematikájában többre is — és elsősorban 'hiperkriticizmisa' akadályozta abban, hogy eszméi elismertetéséért megvívja harcát". Mi a magunk részéről hajlamosak vagyunk ezt a hiperkriticizmust a klasszikus metafizikai problémák, a hagyomány iránti érzékenységgel magyarázni, benne annak bizonyítékát látni, hogy Einsteinnel ellentétben nem volt hajlandó a használható ismeretek érdekében az igazságnak hátat fordítani, a klasszikus tudomány hívéből személyes motívumokra visszavezethetően nem akart a tudományos-technikai haladás harcosává válni. "Ezért — mint Simonyi írja — tel-

jesen érthetetlen módon a téma aktív művelését abbahagyta, és mintegy nem vett tudomást népszerű írásaiban a haladásról." A hagyomány, a személyes szempont jelentőségét sugallja közvetve Poincaré filozófiai tanítása, a konvencionalizmus filozófiája is. Véleménye szerint "... a geometriai alaptételek nem a priori szintetikus ítéletek, de nem is kísérleti tények. Közmegegyezésen alapuló megállapodások ezek. Az összes lehető megállapodás közüli választásukat a kísérleti tények vezetik, de azért szabad választás ez, melyet csak az ellentmondások szükségképpeni kerülésének föltétele korlátoz." Végeredményben nem nehéz itt intellektus és hagyomány kettősségének megsejtését fölfedezni, és észrevenni, mennyivel inkább hasonlít mindez a nyelvhasználatot, a hallgatólagos megegyezésre utaló nyelvjátékot vizsgálódásai középpontjába állító Wittgenstein gondolkodására, mint annak az Einsteinnek az elméletére, aki a nyílt, személytelen mentalitást föltétlen normának tekintve, eredményeiben az úgynevezett objektív természettörvények pontos megragadását, a személytelen isten szándékainak megsejtését látja.

Einstein és a modern fizika eredményeit nem lehet nem komolyan venni. Nekünk, akik mindennapi életünkben személyes szándékunktól függetlenül, személyes választásunkat megelőzően a modern természettudomány haszonélvezői vagyunk, nincs jogalapunk (sem káros mellékhatásait látva nincs lehetőségünk) az általa létrehozott anyagi javakat, üres verbális gyakorlatokba tévedve, elutasítanunk. Kár volna vitatni azt is, hogy a maga idején mennyire fontos szerepet töltött be Einstein tanítása, a körülötte folyó viták és harcok a zárt, személyes világkép idejüket múlt konvencióinak fölszámolásában. Minden okunk megvan rá, hogy benne a technikai-civilizációs haladás kiemelkedő előmozdítóját, a nyílt, személytelen világkép gyakorlati elismertetőjét, érvényesítőjét, terjesztőjét lássuk. Azt azonban a szellemi-kultúrtörténeti-elvi szempontról többnyire megfeledkező közfelfogástól eltérően nincs módunk állítani, hogy Einstein tanítása a nyílt, személytelen mentalitásnak Wittgenstein vagy Kafka életműve mellé állítható teljes értékű képviselője volna, hogy megoldásainak valódi, különálló elvi-eszmei, szellemi-kultúrtörténeti jelentősége volna. Ebben az értelemben életműve sokkal inkább Freud vagy Marx ugyancsak nagyhatású, de önálló kultúrtörténeti jelentőséggel ugyancsak nem bíró életművéhez hasonlítható, mintsem a Wittgensteinéhez vagy a Kafkáéhoz.

Azt kell mondani, hogy az igazság intellektuális célbavételével kísérletező elméleti gondolkodásnak az igazság kultúrtörténeti tapasztalatát közvetítő elvi-eszmei összefüggésekből való kiválása idején a modern fizika megszűnt a szó klasszikus, hagyományos értelmében *tudomány* lenni, olyan vizsgálódás, amely hasznos ismereteit az egy és oszthatatlan igazsághoz igazítja, ehelyett sajátos modern *mágiává* vált annak ellenére, hogy a maga, elméletileg korrekt intellektuális technikai révén annyira különbözik a zavaros spekulációkba tévedő egykori alkímiától. Igaz, mint már száz évvel korábban Goethe Faustja megmutatta, az újkori tudománynak végeredményben a múltban nem sikerült magát a mágiától tökéletesen elhatárolnia, mert a zárt, személyes világképnek, illetve a klasszikus fizikának az a föltételezése, amely szerint a jelenségekben az igazság szempontja teljes egészében és szemléletileg

beláthatóan maga alá rendeli a hasznosságot, egészében véve tarthatatlan, de századunk elejéig a tudomány ehhez, a világkép személyességét, szemléletességét és idealitását biztosítani hivatott normához következetesen tartotta magát, a működését megalapozó metafizikai előföltevést lényegében érvényesíteni tudta. Tudomány és mágia kettősségének tökéletes fölszámolása csak az igazság ontikus jellegét reflektáló és a pozitív vizsgálódás során való személyes érvényesítését vállaló hiteles gondolkodástól, hiteles tudománytól várható.

Einstein és végeredményben a modern fizika elvi következetlensége, álláspontjának kétértelműsége konkrétan abban nyilvánul meg, hogy miközben az abszolút tér és idő fogalmát, a világ immanens egységének a zárt, személyes világképen belüli biztosítékát az elmélet intellektuális korrektségének nevében indokoltan elvetette, s ezáltal — legalábbis közvetve — az idealitás, a szemléletiség, a személyesség szempontját a létezőkhöz képest transzcendens lét körébe utalta, az intellektualista metafizika koncepciójához kritikátlanul ragaszkodva, az elmélet elvi-eszmei szempontból való viszonylagosságának szellemi-kultúrtörténeti tapasztalata iránt érzéketlenül a tudományos gondolkodás axiomatikus rendszerét megtartotta, és de facto a gyakorlatban vakon bízva a kizárólag elméleti megfontolásokon, pozitív kísérleti eredményeken, az úgynevezett objektív törvényeken alapuló egységes világmagyarázat lehetőségét nyitva hagyta, azaz személytelen úton, a személy megkettőzése árán, az isteni szándék közvetítőjének tekintett személytelen világintellektus útjait követve, a világ immanens egységét mégis lehetségesnek, sőt bizonyosnak gondolta. Azoktól az axiómáktól, amelyeket Einstein alkalmazott, és a modern tudomány alkalmaz, többé senki nem követelte meg, hogy igazságuk szemléletileg belátható legyen, sőt igazságuk vagy hamisságuk megítélésének kérdése eleve nem tartozott többé az értelmes problémák közé, ugyanakkor azt a kérdést is elmulasztották föltenni, hogy ezek után egyáltalán elképzelhető-e, és hogyan képzelhető el olyan axióma, amely a megfigyeléseit rendszerező kutatót az igazsághoz eljuttatja, illetve lehet-e axiómát fölvenni a gondolkodás, a világkép nyíltságának ismételt veszélyeztetése nélkül?

Az axiómák alkalmazása, mint tudjuk, a világ intellektuális magyarázatát lehetségesnek ítélő elméleti gondolkodás sajátja. Abban a tényben, hogy a modern tudomány az axiómák igazságának belátásáról lemondani kényszerült — a világkép személytelenségét előidéző intellektualista metafizikát bírálva, illetve a nyíltságnak a személyességgel való összekapcsolását vállaló ontikus-kultúrtörténeti szemlélet, ezen új metafizikai koncepció alapján állva — annak a bizonyítékát látjuk, hogy az elvi-eszmei gyökereit elvesztő elméleti gondolkodás válságba került, elvesztette azt a szellemi fedezetet, amely eredményeit eddig mindig igazolta, amely a személyesség, az idealitás, az érthetőség érvényesítését korábban számára lehetővé tette. A modern tudományt átható nyílt szemléletnek megfelelően nem bízhatunk abban, hogy a világ egységének elve e világon belül fölfedezhető, de a nyíltság és személyesség kettős normájának összetartozása miatt arra sem számíthatunk, hogy akár a személyességről való lemondás árán ez az egység megteremhető volna, vagyis hogy a személytelen intellektus a transzcendens igazságot, egységet képes lenne közvetíteni.

Minthogy a létezők összessége a rajtuk kívül álló, belőlük le nem vezethető létre utal, minthogy a világ egységes magyarázó elve nem a magában a világban, hanem a hozzá képest transzcendens létben van, s minthogy arról tapasztalata csak az embernek lehet kultúrája révén, nemcsak elképzelhetetlen, hogy előre, azaz személyesen belássuk választott axiómánk igazságát, hanem az is elvileg kizárt, hogy a dolgokon és a jelenségeken belül fölvehető olyan kiindulópont, amely végül is az egész személytelen intellektuális átfogásához segíthetne minket. A nyitottságnak a személyességgel való egybekapcsolását vállaló, az elméleti meggondolások elvi-eszmei fedezetéről tudatosan, módszeresen gondoskodni kívánó ontikus-kultúrtörténeti szemlélet minden szellemi teljesítmény, így a természettudományok vonatkozásában is, az igazság kritériumának nem az objektivitást, nevezetesen a fölvett axióma tényszerűségét tekinti, illetve nem bízza kétértelműen — az elméletet a gyakorlatban feloldva — az igazság kiderülését utólagos intellektuális koncepciókra, hanem helyébe a hitelességet állítja. A hitelesség követelménye akkor teljesül, ha a jelenségek-dolgok, a gyakorlat által kínált élmények, megfigyelések, tények azzal a szellemi-kultúrtörténeti tapasztalattal szembesülnek, kapcsolódnak egybe, amely az illető gyakorlatnak, megfigyelési helyzetnek megfelel, s amely azt értelmezi, kiegészíti. Nem tudhatjuk, milyen is lesz a fizika az értelmét vesztett axiomatikus gondolkodás föladása után, s hogy a fizikusoknak e lépés megtétele érdekében miféle erőfeszítéseket kell tenniük, de számunkra úgy tűnik, hogy kiváló intellektuális eredményei mellett korábbi szellemi rangját a fizika csak akkor nyeri vissza, csak akkor találja meg ismét a szellemi teljesítményekhez fűződő kapcsolatát, és minden bizonnyal — tekintettel az idők változására — jövendő eredményeinek is az lesz a záloga.

A relativitáselméletet megalapozó föltevést, amelynek értelmében a fénysebesség független a fényforrás mozgási állapotától, Einstein — a modern tudományban általánossá vált szokás szerint — azzal motiválta, hogy ez a lehető legegyszerűbb, a lehető legkényelmesebb kiindulópont. Az abszolút tér és idő fikcióját kritikusan tagadó Einsteint valami okból nem zavarta, hogy amikor axiómáját megválasztotta, a fényt, a fény mozgását mintegy mellékesen, észrevétlenül és ugyanakkor teljesen motiválatlanul kitüntetett helyzetbe hozta. Mert igaz ugyan, hogy a fénymozgás viselkedését az abszolut tér és idő képzetével ellentétben kísérlet igazolta, axiómává választása mégis önkényes volt (vagy ahogy Poincaré mondta volna, benne bizonyos konvenció nyilvánult meg), és Einstein, aki az objektív igazság kifürkészhetőségéhez mindenáron ragaszkodott, Poincaréval szemben nem volt hajlandó reflektálni a választásában kifejeződő konvenciót. Az Einstein által elhallgatott konvenció abban állt, hogy az abszolút tér és idő fogalma valamint az azt materializálni hivatott éter hipotézise helyébe a fénymozgást olyan abszolút, az — immár nyilvánvalóan mindig relatív — téren és időn kívül álló jelenségnek mutatta, amelyet — ha lett volna érzéke a hagyomány, az elvi-eszmei kérdések iránt — minden bizonnyal elvetett volna, illetve amelyet — ha individuálisan önkényes, szubkulturális metafizikai pozícióját mint személyesen képviselhetetlent nem rejtette volna az immár személytelen, intellektualista tudomány tételei mögé — fizikai eredményeinek az elvi kérdésekhez való viszo-

nyát jelezve, valamint azok eszmei vitathatóságát lehetővé téve, úgy fogalmazott volna meg, hogy a fény, ez a közvetlen érzékelés számára adott fizikai jelenség szellemi, isteni természetű is egyben, valamiféle, a világot átható szellemi erő, mintegy a világintellektus közvetlen megnyilatkozása, melynek léte azt bizonyítja, hogy a természet, ha jelenségeit személytelenül, a személyes emberi szemponttól elvonatkoztatva, úgymond objektíven, vagyis korrekten, a dolgok és a jelenségek természetének megfelelően vizsgáljuk, a személytelen intellektus mint az isteni szándékot közvetítő logosz segítségével az immanens létezőből kiindulva is megismerhető, értelmezhető.

Az elmélet szerepének einsteini abszolutizálására, a megfigyelési tények megítélése, az axiómák kiválasztása terén ebből fakadóan tapasztalható sajátos elfogultságára világít rá az a közte és Heisenberg között lezajlott beszélgetés, amelyet az utóbbi *A rész és az egész* című könyvében idéz: "De hát mondja csak, maga tényleg azt hiszi, hogy csakis megfigyelhető mennyiségeket építhetünk be egy-egy teóriába? — protestált Einstein. — Ön talán nem pontosan ezt a gondolatot választotta alapul a relativitáselmélet megalkotása során? — kérdeztem némileg meglepetve. — Nemde hangsúlyozta, hogy nem szabad abszolút időről beszélni, mégpedig azon egyszerű oknál fogva, mert abszolút idő nem figyelhető meg; hogy az óra mást mutat a mozgó és mást a nyugalomban lévő vonatkoztatási rendszerben? — Meglehet, valóban támaszkodtam rá — ismerte be Einstein, de ez a gondolat mégis képtelenség. Azt mondhatnám, ha diplomatikusabban akarnám kifejezni magamat, hogy — mintegy heurisztikusan — hasznos lehet, ha szem előtt tartjuk a ténylegesen megfigyelt jelenségeket. Elvben azonban merőben helytelen volna csak a megfigyelhető jelenségekre alapozni egy elméletet. A valóságban pontosan az ellenkezője szokott történni: az elmélet határozza meg, mi az, amit megfigyelhetünk... Csakis az elmélet — azaz a természeti törvények ismerete — tesz képessé bennünket, hogy érzéki benyomásainkból helyesen következtethessünk a megfigyelt jelenségre".

Einstein a neki föltett kérdésre válaszul magyarázni igyekszik azt a körülményt, hogy az általa elvetett, illetve annak helyébe fölvett új axióma esetében nem egyforma mércével mér, hogy míg az előbbit azért vetette el, mert megfigyelés útján nem volt alátámasztható, az új mellett igazában nem kísérleti igazoltsága miatt döntött, hanem mert elméleti pozíciójának tökéletesen megfelelt. A relativitáselmélet megalkotóját — mint aki a személytelen törvények világos rendszerében, az elmélet föltétlen megvilágító erejében bízik — ez az elméleti önkény nem zavarja, és beszélgető partnerével, a modern fizika másik kiváló művelőjével is sikerül beláttatnia, hogy a "természet" ilyen, hogy ez a dolgok rendje. Nem véletlen azonban, hogy Heisenberg csak az utólagos reflexiónak enged, hogy eredetileg, saját olvasatában Einstein elképzelését jellemző módon félreérti, hogy a szemléletiséget nélkülöző objektív törvények elfogadása, az elmélet mindenhatóságába való belenyugvás számára spontánul nem adódik. El kell ismerni, Heisenberg álláspontja az Einsteinével szemben naiv, ezért azt a korrekt gondolkodás nevében adott koncepción belül föl kell adnia, mégis tétova dilemmájával az einsteini gondolkodás egyoldalúságára, túlzására vet fényt, megsejteti azt az erőszakot, önkényességet, amelyet az elvi-eszmei forrásá-

tól elszakadó elmélet a természet és az emberi kultúra fölött gyakorol, még ha az érvényes és mindkettejük számára közös problémahelyzet megváltoztatása, újragondolása az ő lehetőségeit meg is haladja. Valóban, a fizikus nem dolgozhat kizárólag közvetlenül megfigyelhető mennyiségekkel, kísérleti megfigyeléseit valamilyen koncepcióban, rendszerben kell egybefognia, értelmeznie, ez a rendszer, koncepció azonban nem lehet csupán intellektuális alapon építkező elmélet, hanem az elvi-eszmei beállítódás, a kultúrtörténeti eredetű szellemi tapasztalat az, amely mind a megfigyeléseket, mind az elméletet hitelesíti, bennük a létigazság normáját érvényesíti.

A kvantumelméletet, amellyel Einstein a maga részéről sosem tudott megbékélni, úgy lehet tekinteni, mint amely az elvi-eszmei szempontot szem elől tévesztő modern fizika keretein belül az elmélet önkényét a közvetlen kísérleti megfigyelések nyomatékos bevonásával igyekszik ellensúlyozni. A kísérleti tények bevonása nem puszta módszertani kérdés, annak nyilvánvaló elvi jelentősége van, mert mint Heisenbergnek *A kvantumelmélet koppenhágai értelmezése* című írásában olvashatjuk, egyfelől "Minden fizikai kísérletet, akár a mindennapi élet jelenségeire, akár az atomfizikára vonatkozik, a klasszikus fizika fogalmával kell leírni. A klasszikus fizika e fogalmai alkotják azt a nyelvet, amelyen kutatásaink rendszerét megadjuk és az eredményeket rögzítjük. Nem tudjuk őket másokkal helyettesíteni. Ugyanakkor azonban — írja — e fogalmak alkalmazhatóságát a határozatlansági relációk korlátozzák. Tudatában kell lennünk a klasszikus fogalmak e korlátozott alkalmazhatóságának, amikor használjuk őket, de nem tudjuk őket megjavítani, és nem is kell ezt megkísérelnünk."

A kvantumelmélet kidolgozói Einsteinnel ellentétben nem csupán egyetlen, önkényesen, az elmélet igényei szerint axiomává emelt megfigyelésből kiindulva kísérlik meg leírni a világegyetem egészét, a kísérletnek nemcsak a kész elmélet utólagos igazolójának a szerepét szánják, hanem magában az elmélet megalkotásában igyekeznek a kísérletnek konstruktív és elvileg nélkülözhetetlen szerepet tulajdonítani. Ez a törekvésük azonban nem jár átütő sikerrel, az Einstein által önkényesen axiomává emelt megfigyelés mint vizsgálódásaik koncepcionális előföltevése szükségszerűen náluk is érvényben marad, mert — mint Einstein joggal mutatott rá — a kísérlet empirikus mozzanata az intellektualista metafizikán belül nem előzheti meg, nem lehet képes teljesértékűen ellensúlyozni az elmélet racionális mozzanatát. (Az általuk igényelt fordulatot csak az e metafizikát meghaladó ontikus-kultúrtörténeti szemlélet hozza, amelyben a léttapasztaló kultúra, kultúrtörténet a létre kérdező civilizációhoz képest a lét rendje szerint, a hiteles gondolkodás normáit érvényesítve elsődlegesnek bizonyul.) Mégis az általuk bevezetett korrekcióval megfosztják az elméletet szabad szárnyalásától, attól az igényétől, hogy pusztán az intellektus erejével fogja egybe a dolgokat, megtapasztalhatóvá teszik annak belső ellentmondásait, amelyeket a mindennapi dolgok leírására alkalmas, de a formális logikai konstrukcióknak nem engedelmeskedő nyelv tesz érzékelhetővé. A személytelen intellektus pozíciójával föltétlenül azonosuló Einstein méltatlankodik amiatt, hogy amikor a lehetőségeket, tendenciákat leíró,illetve ezáltal az elmélet tisztaságát megsértő kutató a

nyelvet szóhoz juttatja, annak "tökéletlensége" miatt nem képes megmondani, mi is történik valóban egy atomfolyamat során, pedig Einstein szerint — ahogy szellemesen, képletes kifejezéssel élve mondja — az Úristen nem kockázik, azaz az objektív törvények leírására hivatott fizika nem tűri az efféle pontatlanságot. Míg a kizárólag "gondolati (elméleti) kísérleteket" folytató Einstein ahhoz a fikcióhoz tartotta magát, hogy ő a világegyetem egészét veszi szemügyre, a kvantumelmélet megalkotói az úgynevezett határozatlansági reláció fölvételének szükségességét azzal magyarázzák, hogy a tényleges kísérletekben mindig csak a világegyetem egy része válik a tanulmányok, a megfigyelés tárgyává, s a többi mint számításba nem vett zavaró tényező szükségszerűen korlátozza az elért eredmény elméleti tisztaságát. Az embert nem csupán intellektusával azonosító, hanem — legalábbis formálisan — annak lelki-testi konkrétságával is számoló, de a konkrétságot ténylegesen érvényesíteni nem tudó gondolkodás magyarázza itt a klasszikus kísérleti modell tudományelméleti elemzésével az elvi-eszmei fedezetét elvesztő, az elméletet abszolutizáló intellektualista fizikai világképet. Miután magyarázata csak részlegesen sikerülhet, és miután kudarcának valódi okát nem érti, hárítja a felelősséget a nyelvre, tesz szemrehányást a nyelvnek.

Amikor Heisenberg, az Einstein-féle elméleti ambíció jogosultságát vitatva, a kvantumelméletet védelmezi, arra emlékeztet, hogy "bennünket a természettudományban nem a Világegyetem egésze érdekel, amely minket is magában foglal, hanem figyelmünket az univerzum egyes részeire fordítjuk", akkor koncepció és intenció ütközése miatt többszörösen is pontatlanul fogalmaz. Adott vonatkozásban nem elegendő azt mondani, hogy a kísérletező ember nem lehet képes a világgal mint egésszel szembefordulni, a világra mint egészre rálátást nyerni, hanem ezt megelőzően a világ immanens egységének lehetőségét kellene kétségbe vonni, az immanens egység fogalmának a lét, az igazság transzcendenciájából, illetve a létigazság intellektuális közvetítésének tarthatatlan fikciójából következő értelmetlenségét megmutatni. Az einsteini pozícióval való gyökeres szembefordulás tehát azt igényelné, hogy maga a fizikus vállalja személyesen a világon belül nem található, a transzcendens léthez tartozó egész iránti szenvedélyes érdeklődést, és világbeli érvényesítése dologi föltételét, a dolgokhoz kapcsolódási módját tudatosan, módszeresen keresse, hogy ne csupán hatásmechanizmusokat vizsgáljon, és ne azok fiktív összességeként képzelje el az Egészet. Nem oldja föl ezt az ellentondást Weizsäckernek az az ugyancsak korrekciós szándékú megállapítása sem, hogy "a természet előbb van, mint az ember, de az ember előbb, mint a természettudomány". A "természet" fogalom kultúrtörténeti fogantatásának kiemelése híján ugyanis e szó ténylegesen a dolgok jelenségek világát, az objektív törvények rendszerét jelenti, és közvetve az emberi létezés determináltságára utal. Az a természettudomány pedig, amelynek az emberutánisága itt hangsúlyozódik, végeredményben túlságosan is a civilizációs-technikai ismeretgyűjtés műveletét vagy eredményét jelenti, és a megállapítás intenciójával ellentétben arra emlékeztet, hogy az ember saját művének válik áldozatává. Ha viszont tulajdonképpeni, hiteles értelmükben használjuk őket, ha érvényesülni engedjük azt a szempontot, hogy normális esetben mind a természet, mind a természettudomány magával

az emberrel együtt a léthez tartozik, akkor annak örök szempontját képviselve, tulajdonképpen nem kell attól tartanunk, ha akár a természet, akár a természettudomány az ember "elé" vagy "fölé" rendelődik, sem arra nem kell mindenáron törekednünk, hogy az ember alá rendelhető legyen.

A szövegben szereplő idézeteket Simonyi Károly *A Fizika kultúrtörténete* (Bp. 1986, Gondolat) című kézikönyvéből vettük.

A HERMETIZMUS KULTÚRTÖRTÉNETI SZEREPE
Heinrich Cornelius Agrippa bölcseletében

Az itt következő elemzés, mely egy a hermetikus bölcselet forrásvidékét feltáró, majd annak reneszánszkori virágzásával foglalkozó, készülő könyv gondolatmenetéből van kiszakítva, természetesen, számos olvasónak töredezettnek, kontextusából kiszakítottnak tetszhet, hiszen a jelen keretek között nem tudtam összefoglalni a mégoly legszükségesebb előzetes ismereteket sem.[1] Mindennek ellenére úgy érzem, hogy Agrippa műveiben - melyek egy része szerencsére már magyarul is hozzáférhető -, mint cseppben a tenger, tisztán feltárhatók annak a gondolatrendszernek az elemei, mely egészen napjainkig szinte meglepő vonzerőt gyakorol az emberi gondolkodásra és fantáziára. A következőkben igyekszem megmutatni e vonzerő forrásait, de azokat a pontokat is, melyek szinte aláássák az épülő eszmerendszert, sokszor annyira, hogy a hermetikus mágia saját gyakorlói számára is ellentmondásosnak tűnik.

1. Agrippa és a mágia hármas könyve

A 16. század folyamán az a kegyes, rajongó mágia, mely a firenzei neoplatonisták műveiben jószerivel csak az ősi iratok csodálatára szorítkozott, alaposan átalakult, s immár a természetfeletti hatalmak kutatásán és rendszerezésén túl azok konkrét, manipulatív befolyásolását kísérelte meg. A 16. századi mágia legkülönösebb figurája kétségtelenül a nettesheimi Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) volt. Ő is felhasználta elődei eredményeit, mégis egy egészen sajátságos, s a teljes univerzumra érvényes mágikus-kabalisztikus rendszert dolgozott ki.

Fő műve *A titkos bölcsességről* (*De occulta philosophia*)[2], melyet 1510-ben írt, de nem adott ki 1533-ig. Megjelentette viszont egy másik művét, melynek különös címe *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium atque excellentia verbi dei declamatio* (1526 és 1530), vagyis "Szónoki gyakorlat minden tudomány és művészet bizonytalan és hiábavaló voltáról, valamint Isten igéjének kiválóságá-

---

[1] A hemetizmus definálását eddig több cikkemben kíséreltem meg, bevezetésnek 1978-as népszerűsítő könyvemet (Titkos tudományok és babonák. A 15-17. század művelődéstörténetének kérdéseihez, Budapest: Magvető, Gyorsuló Idő) ajánlom. A mágia általam használt értelmezését definiálják a következő magyarul is hozzáférhető könyvek: Fónagy 1943; Seligmann 1987; Biedermann 1989.

[2] A mű leírását ld. Yates 1964, 130-43 és Magyar László András in Agrippa 1990, 11-5. Szövegkiadások: Agrippa 1967 és 1970; angol fordítás Agrippa 1651; magyar: Agrippa 1990. További szakirodalom: Müller-Jahncke 1979, 19-29 és 1985, 62-7; Nauert 1965; Prost 1965; Thomas 1971; Walker 1958; Zambelli 1972.

ról". A két könyv szöges ellentéte egymásnak, a *De incertitudine...* szinte minden pontjában cáfolja a *De occulta philosophia* szinkretikus bölcsességét, s nem kevés fejtörést okoz a művelődéstörténészeknek, hogy a rendkívül szkeptikus traktátus után miért adta ki mégis a szerző rajongó stílusban írt, monumentális mágiatanát. E kérdésre még részletesebben visszatérünk, addig is azonban ismerkedjünk meg a titkos bölcsességgel, melynek legfontosabb gondolatai szép magyar fordításban is olvashatók.

Az univerzum három világból áll, idézi Agrippa a dionüszoszi világképet, ezek az elemi világ, a csillagvilág és a szellemvilág. Agrippa e három területnek megfelelően osztályozta a mágikus operációkat is. Mindennek alapja természetesen az volt, hogy - ahogy Keith Thomas is megjegyzi - a középkori *magia naturalis* gondolatvilága kiegészült a neoplatonizmus által feldobott gondolatokkal, nevezetesen az emberi szellem nemességéről és zsenialitásáról vallott gondolatokkal, valamint azzal a filozófiai tendenciával, mely a pogány bölcselet hagyományait követve összemosta anyag és szellem különbségét. "Az univerzumot szellemek serege népesítette be, melyek a legkülönbözőbb okkult szimpátiákat vezérelték. A kozmosz egy hatalmas, organikus egység volt, melynek minden eleme szimpatikus kapcsolatban állt az összes többi elemmel. E jelenségek vizsgálata volt a természetfilozófus feladata, a mágus sajátságos programja pedig az volt, hogy ezeket saját céljai szolgálatába is kívánta állítani. Három típusú mágikus tevékenység különült el: természeti mágia, mely az elemi világ okkult tulajdonságait igyekezett kiaknázni; égi mágia, mely az égi hatásokkal, asztrológiával és matematikával operált; valamint rituális mágia, mely egyenesen a démonokat és szellemeket szólította meg" (Thomas 1971, 265).

A *De occulta philosophia* első könyve az elemi, vagy természeti mágiával foglalkozik. A *magia naturalis* leírásán túl azonban már az első bekezdésben is megjelenik a neoplatonista *exaltatio* gondolata, méghozzá a mágiára vonatkoztatva sokkal közvetlenebb módon, mint akár Ficino, akár Pico műveiben:

> A világ hármas: elemi, égi és szellemi. Benne minden alacsonyabb rendűt valami magasabb rendű irányít, s mindent a megfelelő erők befolyásolnak - így maga az Archetípus és Legfőbb Alkotó is angyalok, égkörök, csillagok, elemek, állatok, növények, ércek és kőzetek útján ömleszti belénk mindenhatóságának erőit - oly dolgok útján, amelyeket mind a mi szolgálatunkra hozott létre s teremtett egykor. *Joggal hiszik tehát a mágusok, hogy mi pedig ugyanezeken a fokozatokon és világegységeken át ugyanehhez az Archetípushoz, minden világok alkotójához és eredendő okához, mindennek indokához és eredőjéhez emelkedhetünk.* Ezért kutatják e mágusok az elemi világ erőit a természetes anyagok különféle vegyülékeiben az *orvostudomány* és a *természetbölcselet* segítségével, ezért kapcsolják össze ezekkel az erőkkel az égi világ kisugárzásából és hatásaiból táplálkozó égi erőket az *asztrológia* törvényeinek és a *matematika* tudományának alapján, és ezért erősítik meg

s biztosítják mind e tudást a különböző szellemlények hatalmával *szent vallási rítusok* útján (I:i, Agrippa 1990, 19-20, kiemelések tőlem).

A természeti szimpátiák és a szellemvilág kapcsolatának tárgyalásakor hamarosan eljut a Ficino által is propagált talizmánmágia módszeréhez:

> Például, ha a Nap erejét akarod megszerezni, keress a Nappal összefüggő dolgokat a növények, virágok, fémek, kövek és élőlények közt, szedd össze és használd föl őket. [...] Így a megfelelően fölfogott napsugarak és a világszellem segítségével megszerezheted a Nap sajátos erejét (I:xxxiv, i.m., 41).

A xxxvii. fejezet még egyszer összefoglalja a létezés nagy láncolatának rendszerét, s egyben a mágia pontos definícióját adja. A platonikusokra, Triszmegisztoszra, a kabalistákra, de még a brahmin Iarchasra is hivatkozva[3] állítja, hogy mindaz, ami a Hold alatti világban keletkezik és elpusztul, az égi világban és a szellemi világban is ugyanúgy megtalálható. A legfelső Archetípusban lévő égi erő, vagy közvetítő természet, vagy kvintesszencia segítségével folyik a kommunikáció, mely a Létezés Nagy Láncolatát összetartja:

> Isten képmása az ember, az emberé az állat, az állaté a növényállat (zóopüthon), a növényállaté a növény, a növényé az érc, az érc vonásait és képét pedig a kőzetek hordozzák. Szellemi tekintetben viszont a növény az állattal vegetatív életmódjában rokon, az állat az emberhez érzékeivel, az ember a démonhoz fölfogóképességével, a démon pedig Istenhez halhatatlanságával kapcsolódik. Az istenség az értelemmel áll kapcsolatban, az értelem a fölfogóképességgel, ez a figyelemmel, a figyelem a képzettel, a képzet az érzéssel, az érzés az érzékkel, az érzék pedig a dolgokkal (i.m., 45).

Ez az összefoglalás igen pontosan világít rá az organikusan felfogott természet egységére, és az egységen belüli, a hierarchiák közötti információáramlás folyamatos, mindkét irányú voltára. Ezt használja ki a mágia:

> Ezért aztán minden dolog esetében vissza lehet jutni az alantiaktól a csillagokig, a csillagoktól az őket irányító szellemerőkig, tőlük pedig az Archetípusig: ebből a rendszerből táplálkozik a teljes mágia és a titkos tudományok mindegyike (i.m., 44).

A természeti mágia lényege tehát, hogy világunk bizonyos anyagaival az e világi erőket és az őket szolgáló démonokat is megidézhetjük (I:xxxix). A csodaerejű bo-

---

[3] "A brahmin"-t Philosztratosz és Hieronymus említik, feltehetően az 1. században élt. Működéséről egyébként semmit sem tudni (v.ö. Magyar László András magyarázó jegyzeteit).

szorkányság, a testre kötözhető és nyakba akasztható mágikus eszközök, bizonyos gyűrűk használata, de még bizonyos halottföltámasztási praktikák is ezeket az erőket fogják szolgálatukba (xlii-lxviii).

A természet általános okkult vonzódásainak leírása után Agrippa a mikrokozmosz, az ember tárgyalására tér, s bemutatja az emberi természet azon vonásait, melyek felhasználásával lehetőség adódik a mágiára. Itt elsősorban az álmok erejéről ír, s kettős felosztása - éber élmények emlékei hatására keletkezett, illetve égi befolyások által keltett álmok - pontos pszichológiai megfigyeléseken alapul. Következtetései természetesen mágikusak: a szellemvilág hatására érzelmeink igen hatalmas erejűvé válhatnak, melyek nemcsak saját alakunkat, vagy fizikai helyünket képesek megváltoztatni, de másokra is mágikus hatással lehetnek (szerelmi mágia, lxiv). Az érzelmi energia materiális formában is megköthető, mégpedig a beszéd által. Agrippa nyelvelmélete igen modernnek tűnik, hiszen egyrészről azt állítja hogy nincsen gondolkodás nyelv nélkül ("A belső szó a gondolkodásban hangtalanul megjelenő értelmi fogalom és lélekmozzanat" [lxix, i.m. 83]), másrészt pedig a nyelv kommunikatív funkcióját is megfogalmazza: "A kiejtett szó viszont beszéd jellegű cselekvés, [...] abból a célból, hogy a szó így megnevezhesse a dolgokat, és értelmünk szüleményeit a hallgatóság számára tolmácsolhassa" (i.h.). E kiejtett szó mágikus erővel is rendelkezik, különösen ha tulajdonnév:

> Ezért állítják azt a mágusok, hogy a tulajdonnevek mindig, mindenütt hordozzák a dolgok bizonyos sugarait, és megőrzik magukban a dolgok erejét, föltéve, [...] ha a dolog éppoly könnyen fölismerhető a neve, mint saját, élethű képmása által (lxx, i.m., 85).

A tulajdonneveknél is erősebbek azonban a mágikusan rendezett "összetett kifejezések", például versek, ráolvasások, könyörgések, átkok, szónoklatok, invokációk, tanúságtételek, esküvések, ördögűző szövegek és hasonlók (lxxi). Az első könyv ezeknek a rövid fölsorolásával zárul, de az olvasó sejtheti, hogy a harmadik, rituális mágiáról szóló részben a mágikus szövegeknek még fontos szerepe lesz.

A második könyv a matematikai tudományok tárgyalásával kezdődik, s a számok hatását és erejét fejtegeti:

> Mindent, ami a dolgok alaptermészetéből állítható össze, számelvek alakítanak, az alkotó lelkében ugyanis számelvű volt a minta, amelytől a sok-sok elem származik, és az időrend, a csillagok mozgása és az ég forgása, a mindenség létével egyetemben, mindmind számkapcsolatokon alapul. A számok tehát nagy és magasrendű erőkkel hatalmasak (II:ii, i.m., 94).

Az absztrakt matematikai tudományokra épülnek a mechanika és optika, melyek segítségével számtalan csoda tehető: ilyenek voltak Daidalosz önjáró szobrai, automatái, Hermész Triszmegisztosz beszélő szobrai, Arkhitász röpülő fagalambja és valamennyi optikai képcsoda, azok a tükrök és árnyképek, melyekről Apolloniosz

és Vitellius számolnak be (II:i). A mechanikai *magia naturalis* az a terület, mely összeköti a teológiai mágiát az ezidőben egyre inkább fellendülő természettudományos kísérletekkel, melyek Roger Bacontól Leonardo da Vinciig furcsa keverékei az okkult gondolatoknak és meglepően racionális javaslatoknak. Agrippa is teljesen józanul jegyzi meg:

> Ha egyszer csodálatos látványban van az embereknek részük, értelmük vak lévén, minden jelenséget a démonoknak tulajdonítanak, vagy csodának tartanak, jóllehet a természettudomány vagy matematika művéről van szó. [...] Itt viszont azt is meg kell jegyeznünk, hogy ugyanúgy, ahogy a természet dolgainak segítségével képesek vagyunk összegyűjteni a természet erőit, az elvont matematikai és égi erők segítségével meg az ég erőit tudjuk megszerezni, azaz a mozgást, az életet, érzéket, beszédképességet, jövőbe látó és jósképességet, sőt még olyasmire is szert tehetünk, ami még kevésbé fogható meg anyagilag - és mindezt nem természetes úton, hanem kizárólag mesterkedéssel érjük el (II:i, i.m., 92-3).

Az idézet második része már azt jelzi, hogy a racionálisan felfogott természettudomány csak érintőlegesen érdekli Agrippát, fő célja a természeti erők mágikus befolyásolása, méghozzá ezúttal a csillagvilágban fellelhető absztrakt, matematikai formulák segítségével. S mivel a számok teológiai jelentésének legjobb tudománya a kabala, a második könyv elsősorban a kereszténységbe beépíthető kabalisztikus elemekkel foglalkozik, mind a kozmosz, mind az emberi mikrokozmosz vonatkozásában. A xxvii. fejezetben a mikrokozmosz egy igen szép, költői-matematikai megfogalmazását találjuk:

> Mivel az ember Isten legszebb és legtökéletesebb alkotása és képmása, és mivel nem egyéb, mint a világ, csak kicsiben, más dolgoknál tökéletesebb összetételben és finomabb összhangban, magasztosabb méltósággal tartalmazza és hordozza magában az őt körülvevő valamennyi számot, mértéket, súlyt, mozgást, elemet s minden egyebet - s benne mindez, mint legfelségesebb alkotásban, a más összetételekben található közönséges összhangoknál messze felségesebben jelenik meg (i.m., 102).

A harmadik könyv, a rituális mágia tana a vallás fontosságának, erejének és hasznának leszögezésével kezdődik. Érdekes módon Agrippa nem a mágiát sorolja be a vallás nagyobb rendszerébe, hanem éppen fordítva: "A vallási szertartásoknak sem kisebb a hatóereje, mint más mágiatípusoknak, hiszen gyakran magukban is elegendőek ahhoz, hogy az isteni erőre szert tegyünk" (III:iii, i.m., 111). A vallási rítusokkal kapcsolatba hozható mágiának pedig nincsen más célja, mint a felmagasztosulás, az *exaltatio*:

> Most arról lesz szó, amely alapja, teljessége és kulcsa a mágikus

műveleteknek, s amely nem más, mint az embernek eme oly magasrendű erőhöz és képességhez való fölmagasztosulása (i.h., 109).

Mivel a mágusnak ismernie kell az Istent, hosszas teológiai fejtegetések következnek Isten természetéről, az istennevek befolyásáról (xii), az égi lelkekről (xv), majd a szellemek és démonok három fajtájáról (xvi) és a gonosz démonok osztályairól (xviii).

Fontos ismeretre mutat rá az angyalok nyelvét tárgyaló fejezet, mely a régiek szerint "csakis a héber lehet, mert ez a legősibb nyelv: mennyből eredt, és már a nyelvek bábeli összezavarodása előtt is létezett, [...] s míg minden nyelv romlik, egyedül a héber az, amelyik örök épségben kitart" (xxiii, i.m., 133). Agrippa maga anélkül próbálja definiálni az angyali nyelvet, hogy azt a hagyományos érvelés szerint valamelyik konkrét nyelvhez, például a héberhez kötné:

> Azt az eszközt - akármi is a lényege -, amelynek segítségével az egyik lélek a másik léleknek vagy az embernek tudtára adja azt, ami elméjében megfogant, nevezi Pál apostol "az angyalok nyelvének" (i.h., 135).[4]

Ami a konkrét mágikus operációkat illeti, a mágusnak leginkább a legalsó szellemi renddel lehet kapcsolata. Agrippát, akárcsak Marlowe Faustus doktorát, rendkívül izgatják a természeti jelenségek okkult befolyásolásának lehetőségei:

> Személyesen láttam és ismertem olyasvalakit, aki a Hold órájában egy üres lapra egy bizonyos szellem nevét és jelzetét írta föl, ezt a lapot azután, miközben valami verset mormolt, megetette egy folyami békával, s mikor a békát visszaengedte a vízbe, megeredt a zápor és az eső (xxiv, i.m., 137).

Mivel mindhárom könyv a makrokozmosz-mikrokozmosz egymást kiegészítő rendszereinek bemutatására épül, a harmadik könyv is részletesen foglalkozik az emberrel. Míg az első könyv az emberi test elemi felépítésével, a második pedig annak számszimbolikájával, titkos arányaival foglalkozott, a harmadik a teremtést és az emberi szellem erejét tárgyalja. Ideológiájában ez a rész Pico *Oratio*ját követi, kiegészítve konkrét mágikus procedúrák leírásával.

Magát az ember teremtését Agrippa inkább Hermész Triszmegisztosz, semmint az ortodox Biblia alapján mutatja be. S mivel a két világ - makro- és mikrokozmosz - szoros kapcsolatban vannak, a mágusnak mindenekelőtt önmagát kell megismernie:

> Aki tehát magát megismeri, önmagában mindent megismer: megis-

---

[4]Bár Szent Pál többször hivatkozik az angyalok kijelentéseire, beszédük erejére, nyelvükre vonatkozó definíciót sehol sem ad.

meri mindenekelőtt Istent, akinek képére teremtetett, megismeri a világot, akinek képmását hordozza, megismeri az összes teremtményt, amellyel kapcsolatban áll... (xxxvi, i.m., 143).

Nem másképp történik ez, mint az alkimista esetében, melyről Geber is beszél:

... senkiből sem lesz tökéletes alkimista, aki a tan elveit magamagában föl nem ismerte még, és hogy minél inkább ismeri valaki önmagát, annál erősebb lesz a fölfögása, s annál jelentősebb és csodálatosabb dolgokat lesz képes véghezvinni, továbbá oly tökéletességre jut, hogy valósággal Isten fia lesz: ugyanazzá a képpé változik, ami Isten, és vele egyesül. Ez pedig sem az angyaloknak, sem a világnak, sem pedig egyetlen más teremtménynek sem adatik meg... (i.h.).

Ugyanaz az *exaltatio* ez, mint amiről Ficino és Pico írtak homályos és poétikus megfogalmazásban; Agrippa könyvében a tétel szinte természettudományos precizitást kap:

Mikor az ember egyesül Istennel, mindaz eggyé válik, ami az emberben található: először is az értelem, aztán a lélek és az életerők, az életfolyamatokat irányító erő, és minden elem is, egészen az anyagig, a teljes testet magával ragadva. A testnek csak a formája marad meg: e változás a testet magasabb rendűvé és égi természetűvé változtatja, s addig formálja, míg halhatatlanná nem magasztosul. S mindaz, amiről beszéltünk, kizárólag az ember osztályrésze (i.h., 144).

Az ember különleges státuszából, testének és lelkének sajátságos kombinációjából következik, hogy nem könnyű kitapasztalni e két komponens természetét, és eldönteni, hogy mi történik ezekkel a halál után. Számos fejezeten keresztül Agrippa a test és lélek halhatatlanságára vonatkozó elméleteket ismerteti, s természetesen kitér azokra az esetekre, mikor a holt lelkek nem tudnak megnyugodni és visszajárnak az anyagi világba. Mindennek mágikus vonatkozása az, amit Agrippa az okkult operációk legmagasabbrendűjeként tárgyal, vagyis a holt lelkek megidézése.

Azok a lelkek, amelyek erőszakos halál következtében hagyták el porhüvelyüket, és zavaros, nedves szellem alakban továbbra is körülötte kódorognak -, ezeket a lelkeket tehát, mintha valami rokon dolgot alkalmaznánk csalétkül, könnyen meg lehet idézni és elő lehet csalni, föltéve, ha kiismerjük az őket egykor testükhöz kapcsoló kötelékeket, és ezekhez hasonló párákat, folyadékokat, illatokat, mesterséges fényjeleket, ráolvasásokat, dalokat és effélé-ket alkalmazunk: ezek ugyanis a lélek képzelőerejében és szellemében rejlő harmóniát mozgásba tudják hozni. [...] A szentségek se-

gítségül hívásáról és a hasonló vallási előírásokról sem szabad elfeledkeznünk (xlii, i.m., 155).

A fenti idézet olvastán nem kell csodálkoznunk, hogy miként tapadt Agrippához az eretnekség és fekete mágia vádja, s hogy a 16. század egyik híres fekete mágikus kézikönyve miért Agrippát tünteti fel szerzőjeként. A *De occulta philosophia* bizonytalan eredetű negyedik könyve, mely valamikor Agrippa halála után jelent meg, a fekete mágia infernális szertartásaival foglalkozik, s a szakirodalom szerint nem származhat a nettesheimi szerzőtől. Agrippa tanítványa, a "boszorkányszakértő" Johann Wier maga is elutasította ezt a lehetőséget. A könyvben viszont számtalan részlet az eredeti *Titkos bölcsesség*ből van átemelve, mely semmiképpen sem járult hozzá Agrippa jó hírnevének erősítéséhez.[5] A mágia szakirodalma szerint a nekromantia, vagyis a holt lelkek megidézésének mestersége egyértelműen a fekete mágia terrénumába tartozik, s Agrippa is úgy ír róla, mint boszorkányok praktikáiról. Ennek ellenére gyanúsan részletesen mutatja be ezeket a ceremóniákat, s nem csodálható, ha Marlowe Faustusa sátánidézéseihez is Agrippát tartja tanítómesteréül. Agrippa szerint a nekromantia két változata ismert: a nekyomantia, mely a holttestet kelti életre, és vérre van szüksége. A másik típus a skiomantia - ennek esetében az árny megidézése is elegendő (xlii).

> A nekromantia minden műveletét meggyilkoltak tetemének, csontjainak, testrészeinek és az ezekben lévő dolgoknak a segítségével hajtja végre, mivel mindezekben hozzájuk vonzódó démoni erő lakozik, hiszen a holtak könnyen képesek kieszközölni a gonosz démonok közreműködését. Mivel pedig a démonoknak nagy a hatalmuk a földi és emberi ügyek felett, a nekromanták az ő segítségükben bízva, bűnös szerelmeket tudnak kelteni, álmokat bocsájtanak az emberekre, betegségeket, gyűlölködést, szenvedélyeket és hasonlókat képesek okozni (i.h., 157).

A boszorkányok, mondja Agrippa, könnyen fölhasználhatják ezeket a szerencsétlen lelkeket,

> testüket, vagy annak egy részét alkalmazva csalétkül, másrészt meg styxi hívóformulákkal kényszerítve őket, miközben a mezők széltében heverő fertelmes hullákhoz, temetetlen holtak kóbor lelkeihez, alvilágból visszajáró kísértetekhez, korai haláluk folytán pokolra jutott másvilági jövevényekhez, szörnyeteg, bűnös vágyakhoz és fennhéjázó, bűnbosszuló démonokhoz folyamodnak segítségül (i.h., 158).

A fekete mágia rettenetes részletei után azonban Agrippa visszakanyarodik az isteni

---

[5]A negyedik könyv a 17. században angol fordításban is megjelent, a nekromantia egészének kontextusában tárgyalja Waite 1961, 77-89, 324-5.

theurgiához, s még a halottak feltámasztását is a legmagasabbrendű fehér mágia körébe igyekszik vonni:

> Ha azonban valaki vissza akarja hozni a lelket eredeti testébe, annak tudnia kell, milyen a lélek eredendő természete, honnan származik, milyen és hány tökéletesedési fokozaton ment át, melyik szellemerő adja neki az erőt, miféle utakon-módokon terjed szét a testben, milyen harmóniákhoz kapcsolódik, mi köze Istenhez. [...] A halott-támasztás mesterségéhez mindezeknek az ismeretére szükség van, mert ez a mesterség nem embertől, hanem Istentől való, és csak az művelheti, akinek Isten e képességet át akarja adni... (i.h., 158).

A teljes mű konklúziója ismétcsak a szerző által propagált mágia istenes és kegyes voltát, a természet titkainak magasztos, teológiai célra való felhasználását hangsúlyozza. Egyrészt újólag valamiféle természettudományként mutatja be a mágiát —

> Ismereteink egy része rendszeres, más része rendszertelen, van, ami töredékesen maradt ránk, és van, amit homály borít, s még arra vár, hogy fölkutassák azok a szakemberek, akik a leírottakat alaposan végiggondolva és megvizsgálva képesek a mágia tudományának minden adatát és biztos tapasztalatát egybegyűjteni (liv, i.m., 159) —,

másrészt kiemeli, hogy az alkalmazott homályos és csak titkos szimbolikával kódolható előadás a tiszta lelkek számára való, azért szükséges, hogy a bölcsesség illetéktelenek kezébe ne jusson. Azok viszont, akik megérdemlik, hihetetlen adományok birtokába juthatnak:

> ... olyan nyelven adtam elő, amely szükségképpen megközelíthetetlen az ostoba számára, ám értelmét a bölcsek előtt könnyedén fölfedi. [...] Mert egyedül nektek írtunk, nektek, akiknek lelke romlatlan és alkalmas a helyes életvitelre, akiknek tiszta és tisztességes elméje és csorbítatlan hite féli és tiszteli Istent [...]: ti majd meglelitek az egyedül nektek megőrzött tudást, és megfejtitek a számos rejtvénybe szőtt titkot, amelyek elő nem csalhatók, csak ha értelemmel föditek föl őket. S ha ezt megteszitek, a mágia teljes és legyőzhetetlen tudományának birtokába juttok, és megmutatkoznak néktek azok az erők, melyek egykor Hermész, Zoroaszter, Apollóniosz és a többi csodatévő kincsei voltak (i.m., 160).

A mágia e monumentális kézikönyvét vázlatosan áttekintve a következőkben foglalhatjuk össze Agrippa művének jelentőségét:

A *De occulta philosophia* kétségtelenül szinkretikus és szintetizáló mű,

olyan mértékben igyekszik bemutatni a korábban létezett mágikus hagyományrendszereket (klasszikus szimpatikus mágia és démonológia, késõhellén hermetizmus, arab és középkori *magia naturalis* és a reneszánsz neoplatonisták spirituális mágiája), hogy akár enciklopédikusnak is nevezhető. Magyar László András szerint nem is eredeti mű, "voltaképpen idézethalmaz, nem is túl következetes rendbe szedve" (in Agrippa 1990, 14), de ő is hangsúlyozza a műben mindezek ellenére megtalálható gondolati egységet: "az ő világa kapcsolatok, kölcsönhatások, megfelelések, párhuzamok és összefüggések világa, olyan világ, melyet csak irigyelhet a mai, széthullott és áttekinthetetlen világ vak és néma embere" (i.h.). Agrippa számtalan példával él a természeti szimpátiák és mágikus lehetőségek bizonyítására, könyvének eme részeivel szemben tanácstalanul áll a mai olvasó. A nagyrészben Pliniusból és hasonló, megbízhatatlan forrásokból vett példák szinte abszurd kontrasztot képeznek elméleti gondolatai komolysága mellett. Ám ha e mesei rétegen túljutunk, világossá válnak Agrippa nézeteinek elméleti rétegei: 1) az antikvitásra visszanyúló mikrokozmosz-makrokozmosz teória, 2) a létezés nagy láncolatának középkorra kidolgozott rendszere, valamint 3) a firenzei neoplatonistáknak a késõhellén hermetizmusból kölcsönzött *exaltatio*-tana, melynek egyik hajtóerejéül a mágiát jelölték meg.

Mindezeket figyelembe véve Agrippa mágiája közelebb áll a teológiához, mint a természettudományhoz, bár az is figyelemreméltó, hogy bizonyos részkérdések tárgyalásakor (a mechanika és matematika vonatkozásában, illetve a nyelv és az emberi psziché természetéről elmélkedve) meglepő racionalitással nyilatkozik meg. A Warburg-iskolához tartozó tudománytörténészek igyekeztek Agrippa mágiáját a természettudomány 16. századi megalapozása egy alfejezeteként bemutatni (pl. Yates 1964, majd 1979, 37-49; Debus 1978, 13, 19; Webster 1982, 27), de már egynémelyikük, mint például Webster (1982) finom megkülönböztetést tesz Agrippa és Paracelsus mágikus természetfilozófiája között. A hermetizmus vita során a tudománytörténészek bizonyítani vélték, hogy a reneszánszkori okkult filozófia legjobb esetben is csak másodlagos szerepet játszott a természettudományos forradalom áttörésében. Ha ezzel nagy általánosságban egyet is értünk, érdemes felfigyelni Agrippa időnkénti törekvésére, hogy szabatosan, szinte természettudományos igénnyel fogalmazzon meg bizonyos téziseket, s az ilyen alkalmakkor felcsillan a legjobb humanistákra jellemző iróniája is:

> "Az emlékezet alapja az érzékelés - idézi Arisztotelészt -, ha viszont gyakran emlékezünk meg egyazon dologról, az tapasztalatot szül, többféle tapasztalatból meg lassan összeáll a tudás és tudomány". [...] E gyűjtögetésből lassacskán bizonyosfajta jósképesség keletkezik majd, továbbá arra való képesség alakul ki, hogy saját álmai bármelyikét megfejtse az ember, föltéve persze, ha közben semmi sem csusszan ki emlékezetéből (I:lix, Agrippa 1990, 73).

E humanista irónia a *De occulta philosophia* fejezeteiben jelen van, de szinte tobzódik Agrippa másik híres műve, a *De incertitudine et vanitate omnium scienti-*

arum lapjain. Mivel mindkét műnek rendkívüli hatása volt a 16. század második felének intellektuális fejlődésére, s egyben az okkult-hermetikus gondolkodás két jellegzetes példáját adják, miközben első látásra egymás szöges ellentétének tetszenek, a *De incertitudinét* is meg kell vizsgálnunk részletesebben.

2. Agrippa és a reneszánsz mágia válsága

Charles Nauert vaskos monográfiát szentelt Agrippa bölcseletének azt a vezérgondolatot követve, hogy mind a mágia megjelenése a reneszánsz filozófiában, mind pedig az, hogy Agrippa két fő művében annyira ellentmondásosan viszonyul e gondolatkörhöz, a reneszánsz gondolkodás válságát jelzik (1965). Nauert monográfiája a hatvanas évek elején fellendülő manierizmus-kutatás és -vita delelőjén született, amikor - többek között Hauser manierizmus-elméletének hatására - az egész reformációt kezdték a reneszánsz gondolati egységének válságaként értelmezni.[6] Véleményem az, hogy Agrippa mágiatana nem éppen válságról, hanem az okkult reneszánsz fejlődésének egyik csúcspontjáról tanúskodik, illetve csak annyiban válságról, amennyiben a fehér és fekete mágia objektív szétválasztása valóban megoldhatatlan feladat. Mindenesetre, a *De incertitudine*... értelmezésére más, a kultúrtörténeti tendenciák ellentmondásait, illetve a teológiai és filozófiai paradoxonokat finomabban feldolgozó utat kell találnunk.[7]

A több mint száz fejezetet tartalmazó mű alaphangja a szarkasztikus irónia, mely már a szerző előszavában megalapozást nyer, mikor önmagát Herkuleshez hasonlítja azzal, hogy kezet mert emelni a tudományok gigantikus erejére. Tisztában van a veszélyekkel is, amiket vállalt, s a várhatóan ellene támadó tudósok felsorolása megelőző első csapásnak is tekinthető:

> A nyakas logikusok végtelen számú szillogizmust lövellnek majd rám; a hosszúnyelvű szofisták beszédjük minden részével legyűrni igyekeznek; [...] a zenészek hangnemeikkel fognak az utcákon vé-

---

[6]Ld. Arnold Hauser, *A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta* (1964, Budapest: Gondolat, 1980), 86-108. A reneszánsz és reformáció látszólagos antagonizmusával kapcsolatos vitákat elemzi Klaniczay Tibor, "A reneszánsz korszakolása és értelmezése", in K.T., *Hagyományok ébresztése* (Budapest: Szépirodalmi, 1976), 289. Klaniczay főleg H. Haydn *The Counter-Renaissance* (New York, 1950) és E. Battisti *L'antirinascimento* (Milano, 1962) c. könyveit bírálja.

[7]E cikk írásakor a latin szöveg, illetve a kritikai kiadás nem állt rendelkezésemre. A szöveg bemutatáshoz az 1564-es angol kiadás szövegét vettem alapul, melyet kivonatosan közöl Michael Keefer Marlowe *Doctor Faustusa* kritikai kiadásának függelékében (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 1991). A lapszámok e kiadásra vonatkoznak, míg a római számok az eredeti fejezetbeosztást jelölik. A *De occulta philosophia* és a *De incertitudine* közti ellentmondások legátfogóbb elemzését is Keefer végezte el (1988), a továbbiakban cikkét nagymértékben felhasználom.

> gigűzve nevetségessé tenni; a táncos színész lompos színpadán tragédiát csinál belőlem; [...] a perspektíva művészetének fáradhatatlan gyakorlója olyan metszetet készít rólam, melyen egy majomnál, vagy Therszitesznél is durvább vonásokkal jelenek meg; a vándor kozmográfusok Moszkván, vagy a befagyott tengeren túlra fognak száműzni engem; a dédaloszi építők hatalmas gépeikkel veszejtenek el, s örökös bolyongásra ítélnek labirintusaikban; [...] a dühös próféta majd megcsal hazug orákulumával; a szörnyű mágusok második Apuleiusként szamárrá változtatnak; a fekete varázsló szellemekkel és démonokkal üldöz; [...] a körülmetélt kabalista majd nekem ajánlja fitymáját; [...] a buja papok kiközösítenek; a felfuvalkodott ügyészek hazaárulással vádolnak meg; [...] az ostoba teológiai doktorok eretneknek kiáltanak ki... (in Keefer 1991, 183-5).

Az előszó második részében írásának — azaz az emberi tudományok elleni támadásának — céljára utal:

> Nos, olvasóm, mégis remélem, hogy elkerülhetem e csapásokat, ha az igazságot támogatva s az irigységet félretéve, szelíd elmével látsz az olvasáshoz. Mi több, én az Úr Szavát bírom, hogy vele megvédjem magam. [...] Manapság a tudomány majd minden részében egy perverz és kárhozatos szokás alakult ki, nevezetesen, hogy mintha eskü kötelezne minden tudóst, nehogy Arisztotelész, Boetius, Aquinoi Tamás, vagy Albertus ellen beszéljen, minthacsak azok istenek lennének; s ha valaki csak egy újjal is érinti őket, máris eretneknek kiáltják ki aki megérdemli a máglyát. [...] Ezeket a tudatlan óriásokat, a Szentírás ellenségeit kell megtámadni, s erődjeiket és kastélyaikat lerombolni; s kijelenteni, hogy mekkora az ember vaksága minden tudományával és művészetével, minden tudósával és auktorával együtt, s hogy mindig csak eltévelyedik az igazság ismeretének útjáról. S hogy mekkora arrogancia filozófusok iskoláit Krisztus Egyháza elé helyezni, s így emberek gondolatait Isten Szavával egy polcra, vagy az elé helyezni! (185).

E keményen ortodox hangzású bevezető után elsőként a tudományok általános elutasítása következik. Bár sokan állítják, mondja, hogy a tudományok áldásaként az ember akár az istenek társa is lehet, valójában az üdvösség szempontjából semmi sem kártékonyabb, mint a tudomány. Agrippának két fő érve van: 1) mivel minden tudomány valamiféle előre meghatározott alapprincípiumokra épül, melyek nélkül összeomlik, e behatároltság folytán képtelenek a tökéletes igazság megragadására; 2) de ettől eltekintve is minden tudós zsarnok, aki erőszakkal kényszeríti ránk véleményét ahelyett, hogy érvekkel győzne meg.

A további fejezetekben hasonló stílusban ítéli el a logikát (az érzékektől megcsalatott), a természettudományokat (csak szolgai tudomány), a politikai hatalmat (az emberek kirablása), az egyházkormányzatokat (hatalmasai kurvapecérek, falánkak, iszákosak és méregkeverők), az orvostudományt (embermészárlás), a jogot (a gyönge embert zsarnokká emeli), de még a teológiát is:

> Beszéljünk először a skolasztikus tudományról, melyet Párizsban a sorbonnisták kezdtek, Isten igéjét bizonyos filozofálással keverve, mígnem kéttestű, kentaurtudomány lett. [...] Szofisztikává és logomachiává változtatták. Interpretációval, magyarázatokkal, jegyzeteléssel, szillogizmusokkal a jelentéstől teljesen más értelmet adtak az írásnak. [...] A teológia magas tudománya sem mentes tehát hibáktól és tévedésektől, ahogy azt a sok szekta, gonosz eretnekség, szőrszálhasogató szofisztika is bizonyítja... (xcvii, i.m., 194).

A mű közepén ugyanakkor több fejezetet szentel a mágikus művészetek és tudományok kritikájának, s bírálata - bár ezekben is talál kivetnivalót - elsősorban az emberi gyakorlat és módszertan, nem pedig e tudományok lényegét érinti. Mindenekelőtt arra figyelmeztet, hogy a mágia veszedelmes lehet, mert még ha nem goétia és nekromantia szándékával űzik is, előfordulhat, hogy ártó démonok jelennek meg az idézett angyalok helyett. Bár a theurgiáról megengedően nyilatkozik, végsősoron mégis hiábavalónak bélyegzi:

> Sokan gondolják, hogy a theurgia nem tiltott, mert jó angyalok vezérlik, habár sokszor előfordul, hogy Isten és az angyalok neve alatt az ördög gonosz cselvetése rejtőzik. [...] Porphüriosz, aki sokat ír e témáról, végül is úgy véli, hogy a theurgiai szertartásokkal az ember elméje felkészíthető az angyalok és szellemek befogadására, azt viszont már tagadja, hogy segítségével az ember Istenhez felemelkedhet (xlvi, 190).

Ugyanitt Agrippa maga is említi a *De occulta philosophiát*, melyben, mint idéztem, emelkedett szavakkal ecsetelte ezt a lehetőséget is. A zsidó kabaláról most azt mondja, hogy semmi más, mint pestises babonaság, melyből csak az ofita, gnósztikus és valentinus eretnekségek eredtek. A *De occultá*ban viszont szóról szóra megismételte Pico kabalista konklúzióját, miszerint az igaz kabalista Jézus nevével operál (III:xii).

A századik fejezet címe "De verbo Dei", s az egyetlen igazságként a Szentírást ismeri el. Csakhogy, mint Keefer kommentálja, Agrippa nem egyszerűen az Ige igazságáról elmélkedik, hanem egy olyan "illumináció" fogalmát vezeti be, mely helyettesítheti az okkult tudományok programját, pontosabban megvalósítja azt, amire azok képtelenek:

> Ez a hit igazán annyival magasabb és biztosabb mint az emberi tudományok hiszékenysége, amennyire Isten is magasabban áll és

igazabb, mint az ember. Sőt, egyedül Isten az igaz, s minden ember hazug... [...] Valóban, Isten egyedül az igazság forrása, melyből annak, ki az igaz doktrinára vágyik, innia kell. Mert nincs, s nem is lehet a természet titkainak olyan tudománya, melyet nem az isteni inspiráció fed fel. Mert az isteni dolgokat ne érintse emberi erő, s a természetes dolgok minden pillanatban megszöknek az érzékelés elől [divina enim humanis viribus non tanguntur, & naturalia quovis momento sensum effugiunt] (Cap. c, idézi Keefer 1988, 633).

Az idézet azt sugallja, mintha a hit nem a végső cél volna, hanem kulcs, mely az illumináció kapuját megnyitja, hogy azon át betekinthessen a természet és a természetfeletti titkaiba. Ezt erősíti meg a kilencvennyolcadik fejezet egy passzusa is, melyben Agrippa az interpretatív teológiáról ír. Itt a szerző elismeri, hogy ő maga nem tartozik azon próféták közé, akik természetesen kapják az illuminációt, ő csak interpretálhatja a próféciákat, s ezáltal juthat Isten és a természet ismeretéhez. A próféciák interpretálásának azonban több útja van, s Agrippa hevesen elveti a "definiáló, felszeletelő és összekotyvasztó Arisztoteliánusokat", mivel Istent sem definiálni, sem felosztani, sem szintetizálni nem lehet. De, mint mondja, van

egy másik módja is a tudásnak, s ez nem más, mint a megegyezés az igazság és megtisztított intellektusunk között, melyek mint kulcs a zárba illeszkednek egymásba [quae est adaequatio veritatis cum intellectus nostro purgato, veluti clavis cum sera]. S ahogy intellektusunk igen vágyakozik az igazságra, minden megérthető iránt is érzékenységet mutat, ezért nevezik passzív intellektusnak [intellectus passibilis],[8] mely által, bár ha nem is látjuk a dolgokat olyan világosan, ahogyan a próféták látták, a kapu mégis feltárul előttünk, s az érzékelt igazságnak intellektusunkkal való konformitása okán, meg a fény segítségével, mely a belső szentélyből árad ki, erősebb bizonyosságot nyerhetünk, mint a filozófusok demonstrációi, definíciói, diviziói és kompozíciói által. Mert megadatott nekünk, hogy olvassunk és értsünk, nem külső szemünkkel és fülünkkel, hanem belső érzékekkel, hogy a lepel elvonódván és az arc feltárulván ihassuk az igazságot, mely a szent iratokból csordogál (xcviii, idézi Keefer 1988, 634).

---

[8]Keefer (1988, 634) felhívja a figyelmet a "passzív intellektus" közeli rokonságára Ficino terminológiájával, mikor az azt mondja, hogy az istenek halhatatlanok és aktívak, az ember passzív és halandó, míg a démonok halhatatlanok de passzívak: "Dii etiam immortales, et impatibiles sunt; homines patibiles, atque mortales sunt. Daemones immortales sunt quidem, sed patibiles" (In convivium platonis de amore VI,3; Ficino 1944, 80/185).

Az újtestamentumi párhuzamok kézenfekvőek,[9] de a hermetizmusban járatos olvasó önkéntelenül is kiegészíti ezeket a *Corpus hermeticum* hasonló értelmű részeivel. Különösen a hermetikus ujjászületésről szóló tizenharmadik traktátus fényhimnusza kínál sokatmondó össehasonlítást:

> Mindnyájan, egy közösségben dícsérjük Őt,
> aki a mennyekben ül, s mindennek a teremtője.
> Ő az, aki szellemem látó szeme... [...].
> Ó, szent Tudás, általad világosodok én meg,
> s rajtad keresztül zengem a dícséretet a Fénynek, melyet csak a szellem foghat föl... (CH 13, 18).

A százegyedik fejezetet "A szamár dícséreteként" (*Encomium asini*) is emlegetik: ebben Agrippa azt az egyszerű szamarat dícséri, melyen Jézus belovagolt Jeruzsálembe. A tudás a kígyó leleménye, nem véletlen, hogy Jézus apostolainak nem tudós papokat és rabbikat, hanem egyszerű, faragatlan embereket választott, akik maguk is szamarak voltak.

A mű konklúziója is a szamárra való hivatkozással zárul, magát a kegyes olvasót nevezi így a szerző:

> Ezért ó, ti szamarak, szabaduljatok fel a hús és vér sötétségéből. Ha részesei akartok lenni az igaz bölcsességnek, s nem a jó és gonosz tudás fájáról, hanem az élet fájáról, lökjétek félre az emberi tudományokat! Ne a filozófusok és a szofisták iskoláiba lépjetek be, hanem önmagatokba, s mindent megismertek. [...] Ne a Léthe vizéből igyatok feledést, hanem várjatok az igaz világosságra. [...] Hagyjátok el az emberi hagyományok ködeit, s kapaszkodjatok az igaz világosság felé... (Peroratio, in Keefer 1991, 195).

Már-már belenyugodnánk, hogy e művében Agrippa véglegesen a szent tudatlanság, s a belső, naív megvilágosodás programját ajánlja, mikor utolsó mondataiban - ha csak rejtetten és áttételesen is, Salamon bölcsességét idézve -, de visszatér az okkult terészetfilozófia, a mágikus tudás Istennel összekötő erejére, azaz műve befejezése ismét egyfajta hermetikus felhangot kap:

> Mert ő adta nekem a dolgok biztos ismeretét, hogy értsem a világmindenség szerkezetét és az elemek működését, az idők elejét, végét és közepét, a napfordulat változását és az évszakok váltakozását, az év lefolyását és a csillagok állását, az állatok természetét és a vadállatok indulatait, a szellemvilág hatalmát és az emberek gondolkodását, a növények különbségeit és a gyökerek

---

[9] "A ti szemeitek pedig boldogok, hogy látnak; és a ti füleitek, hogy hallanak..." (Mt 13, 13-7) és "Mikor pedig megtár az Úrhoz, lehull a lepel..." (2 Kor. 3, 15-18).

gyógyító erejét. Mindent megismertem, ami el volt rejtve s ami látható volt; mert a mindeneket művészien alakító [Isten] megtanított a bölcsességre (Peroratio, i.m., 638).[10]

Mi ez, ha nem a mágus *exaltatio*jának reminiszcenciája? A *De incertitudine* kontextusába nem egészen illő bibliai locus arra int bennünket, hogy Agrippa írói motivációja valószínűleg sokrétűbb volt, a szöveg pedig többértelműbb, mint első vizsgálódásra tűnik. Különösen, ha számításba vesszük azt a szándékos félreidézést, melyre ugyancsak Keefer hívja fel a figyelmet (1988, 640). A *Vulgata* szövege ugyanis azt mondja: "... mert a mindeneket művészien alakító bölcsesség megtanított rá [omnium enim artifex docuit me sapientia] (*Bölcs.*, 7,21)", a bölcsességet Agrippa pedig kegyosztó alanyból az ember által elsajátított tárggyá változtatja: "omnium enim artifex docuit me sapientia*m*".

Felmerül a kérdés, hogy egyáltalán szkeptikus-e Agrippa, vagy inkább valamit rejteget a *De incertitudine* lapjain?

Frances Yates e mű kapcsán rendkívül érdekes szövegpárhuzamokra hívta fel a figyelmet (1979, 42-4). Először is arra, hogy miként Apuleius *Aranyszamarában* is a hősnek először szamárrá kell változnia a misztikus beavatási élmény előtt, úgy javasolja elhagyni Agrippa a földi tudományok sallangjait. Agrippa ambivalens megfogalmazását rejtett szubverzióként is felfoghatjuk. Túl sok volt az eretnekség és fekete mágia vádja ellene, hogy valami látványos cáfolat nélkül elkerülhesse a büntetést: szellemes ötlettel így egyszerre számolt le a neoplatonista mágus által amúgy sem becsült kiüresített és skolasztikus tudományokkal, s tett tanúságot keresztény hitéről és ortodoxiájáról.[11] A tudományok ilyen elutasítása azonban korántsem garantálta a jámborság felülkerekedését, joggal mutattak rá ugyanis, hogy Marlowe Faustja első monológjában szinte ugyanezekkel az érvekkel mond megsemmisítő ítéletet a földi tudományokról (beleértve a teológiát is), hogy aztán lírai lelkesültségben dícsérje az igaz mágiát, s végül meglehetősen alantas paktumot kössön a Sátánnal (Keefer 1991, 182). Agrippa intellektuális szubverziója e lehetséges konklúzió fényében válik igazán izgalmassá.

Szkepszisének és szarkazmusának legalábbis egynémely gyökerét a műfaji hagyományokban, a humanista tradícióban is kereshetjük. A két leginkább kínálkozó párhuzam: Cusanus *De docta ignorantiá*ja (A tudós együgyűségről, 1440), mely (ál)-

---

[10]V.ö. *Bölcs.* 7, 17-21. Az apokrif Bölcsesség Könyve nincs a reformátos bibliába fölvéve, a szöveget a katolikus kiadásból idézem (*Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, ford. Gál Ferenc *et. al.* [1972]. Budapest: Szent István Társulat, 1982).

[11]Ld. Yates 1964, 131. Nauert 1965, 106-11 arra mutat rá, hogy a hivatalos egyházi körök és a Sorbonne teológusai megjelenése után azonnal elítélték a *De incertitudinét*; ebből Keefer (1988, 618) azt a következtetést vonja le, hogy a mágusnak ilyen "biztonsági szelep" szándéka nem lehetett a művel. Magam legfeljebb annyit mondanék, hogyha volt is, elszámította magát.

naivan kifejti, hogy a tudós együgyűség "a misztikus kontempláció olyan módszertana és stílusa, mely a racionális tudás prioritásán és a természet megfigyelésén alapul" (Koenigsberger 1979, 123). Ennél is közelebb áll azonban Agrippa szelleméhez Erasmus híres műve, *A balgaság dícsérete* (*Encomium moriae*, 1511), melyben a monostori élet kifigurázása közben Agrippához hasonlóan ítéli meg az emberi tudományokat. A balgaságot megszemélyesítő nőalak, nemcsak az egyházi korrupciót, a búcsúcédula-árusokat és az ostoba barátokat pellengérezi ki, de elutasítja a tudományokat is, a grammatikától a matematikán át a mágiáig. A mű konklúziója Agrippáéhoz hasonló: az egyedüli bizonyosságot az Evangélium nyújtja (ld. ismét Yates 1979, 44; Agrippa szatírájáról ld. Bowen 1972 és Korkowski 1976).

Érdekesek a biográfiai és filológiai összefüggések Erasmus és Agrippa műve között. Miközben Erasmus az angliai Thomas More házában *A balgaság dícséretét* írta, Agrippa is látogatást tett Angliában (1510). Nincsen nyoma, hogy a két humanista találkozott volna, de az 1530-as évben Erasmus ajánlott egy tanítványt a mágusnak, hogy azt az okkult tudományokba beavassa. Erasmus arról is beszámol, hogy hallott a *De incertitudinéről*, s hogy "merésznek" mondják. Agrippa gyorsan válaszol, erazmistának, s hű kereszténynek mondja magát, s kollégája véleményét kérdezi opuszáról. Erasmus csak 1533-ban reagál viszont, s bár dícséri a könyvet, figyelmezteti Agrippát, hogy őt ne vonja be a mű körül kirobbanó vitába.[12] Az az Erasmus, aki néhány éve még hevesen a keresztény kabalista Reuchlin védelmére kelt, most már nem vonzódik sem a titkos számmisztikához, sem a felvilágosult humanista számára gyanús rituális szertartások mágikus felélesztéséhez. Ezek nem férnek össze az intellektuális humanizmus kritikai szellemével. Bármennyire is ellenkezett Erasmus Lutherral, itt a reformáció előszelét érezzük. A *De incertitudine* viszont arról győzhet meg bennünket, hogy a reformátori lelkesültség a mágustól sem volt teljesen idegen (v.ö. Zambelli 1976).

Mindez azonban még nem magyarázza meg kielégítően a *De occulta* és a *De incertitudine* közötti diametrális ellentétet, különösen azt a megdöbbentő tényt, hogy a *De occulta* 1533-as kiadásának előszavába Agrippa a *De incertitudine* mágiát és a hermetizmust legkeményebben elutasító fejezeteit szószerint inzertálta! Érvelésének bizonyos elemei meglehetős biztonsággal zárják ki, hogy ebben az eljárásban a "biztonsági szelepet" nyitó, fölényesen ironizáló humanista intellektuális játékát lássuk, habár kétségtelenül szellemi izgalmat jelent, hogy egy olyan előszó után, melyben a szerző azt kérdezi, hogy

> ki tudja, megbocsájtható-e, hogy én, csekély tehetségű és műveltségű ember létemre, ifjú fejjel, meggondolatlanul, ily nehéz, ily veszélyes és ily bonyolult munkába fogtam? (Agrippa 1990, 20) -

---

[12]Nauert 1965, 110. Ld. *Opus epistolarum Erasmi*, ed. P. S. Allen & H. W. Garrod (oxford, 1906-11), X: 203, 209-11. Agrippa és Erasmus viszonyáról még Zambelli 1969.

majd arról bizonykodik, hogy csak azért szánta rá magát a kiadásra, mert romlott szövegű kéziratok még veszélyesebb tévedéseket terjesztettek mint amik az eredeti szövegben találhatók, az olvasó többszáz oldalon keresztül a mágia lelkesült dícséretét tanulmányozhatja.

Az elemzők közül eddig talán Michael Keefer jutott a két mű paradoxonának legárnyaltabb értelmezéséhez (1988). Gondolatmenetének egy, az eddigiekben még nem említett eleme az intellektuális mágia egy olyan összetevőjét vonja vizsgálatunkba, mely amúgyis megkerülhetetlen nemcsak Agrippa, de a többi tizenhatodik századi keresztény mágus megközelítéséhez is.

Keefer argumentációjának első eleme az, hogy Agrippa mindkét műve ugyanakörül a központi gondolat körül forog: ez pedig a misztikus-intellektuális ujjászületés, az a revelatív-illuminatív megismerés, mely az embert még életében elvezetheti a természeti és természetfeletti világ, végsősoron Isten pontos megismeréséhez. E tekintetben Agrippa összhangot talált a szentírási és a hermetikus tanítások között, s mint már láttuk is, Máté, Szent Pál, a *Corpus hermeticum* negyedik és tizenharmadik traktátusa, de Platón és Plótinosz, valamint számos antik és középkori misztikus gondolkodó tanai *számára* ugyanarról a dologról szóltak. Ebben az összefüggésben a két Agrippa-mű tudományértékelése között csak látszólagos ellentmondás van, éppúgy mint Platón ugyancsak látszólagosan ellentmondó költészetértékelései között (*Az állam*ban az átlagos, földi, az utánzás utánzását művelő költészetet kárhoztatja, míg a *Phaidrosz*ban az illuminatív "furor poeticus"-t dícséri). Agrippa számára az igazi dilemma ott kezdődött, hogy felfedezett egy harmadik forrást is, mely ugyanennek a revelatív ujjászületésnek a realitását állította, ám a kegyes, istenfélő teológus-filozófus számára elfogadhatatlan volt. S itt kell visszakanyarodnunk a Faust mondához, illetve annak archetipikus változatához, Simon Mágus történetéhez.

Simon Mágus az *Apostolok cselekedetei*ben jelenik meg, mint aki pénzzel akarta megvásárolni tőlük a Jézustól származó tudást, a Szentlélek továbbadásának tehetségét. Péter azonban elűzi, mint igaztalan sarlatánt. Ugyanitt az is elhangzik, hogy Simon egy időben nagy népszerűségre tett szert Szamariában mint hatalmas varázsló, akiről azt állították, hogy "ez az Istennek ama nagy ereje!" (*Ap. csel.* 8, 10; ld. rész 9-25). A korai gnósztikus iratokban Simon jelentős személlyé nő, s az egyházi hagyomány őt tekintette az első gnósztikusnak.[13] E hagyomány szerint egy Heléna nevű nővel és harminc tanítványával járta Palesztínát, végül Rómában tűnt fel, s itt mérte össze erejét Szent Péterrel. Először halottfeltámasztásban maradt alul,

---

[13]Simon Mágusról és a gnószticizmusról ld. Vanyó 1980, 80, 202, 207, 287-8, 317 és Kákosy 1984, 18-21; valamint Grant 1966; Beyschlag 1975; Keefer 1988, stb. Források: az apokrif *Péter-akták* (*Actus Petri cum Simone* 28-32, in R. A. Lipsius & M. Bonnet, eds., *Acta apostolorum apocrypha* [3 vols], 1891-1903 [repint Hildesheim, 1959]), valamint egyes ókeresztény írók (Ireneusz, *Adversus haereses* I. 23, 2-4; pszeudó-római Szent Kelemen, *Recognitiones* II. 6, 7, 12; Euszebiosz, *Historia ecclesiastica* II. 1, 13-4; Hippolütosz, *Refutationes* VI. 20, 3).

majd a város felett repült át, de Péter imájára lezuhant. Szeretője, Heléna, állítása szerint az Isteni Eszme (Ennoia) megtestesülése volt, akit saját teremtményei foglyul ejtettek és az anyagba zártak. Különböző reinkarnációi során ő volt a legendás trójai Heléna is, hogy végül Simon - ugyancsak az isteni gondolat megtestesülése - egy tűroszi kurtizán testéből szabadítsa ki. Kákosy László mutat rá, hogy a bizarr teremtéstörténet rendkívül érzékletesen dolgozza fel a gnósztikus programot, a felső világból származó szellem felszabadítását az anyag börtönéből (1984, 21).

A patrisztikai források egybehangzó vélekedése szerint Simon hatalma a Sátántól eredt, mindez azonban nem zavarta Faust doktort, hogy személyes ambícióit és a mágia iránti elkötelezettségét simoni terminológiában fejezze ki. Úgy tűnik, hogy Agrippa is e terminológiával élt, feltehetően önkéntelenül, s éppen ettől borzadt el, amikor a *Corpus hermeticum* gondolatmenetét követő s az emberi lelket felmagasztaló fejtegetésében a simoni tanokra ismert. A ceremoniális mágia negyvennegyedik fejezetében olvassuk:

> Az egész teremtésben nincs olyan csodálatraméltó, olyan tökéletes, olyan csodálatos mű, mint az emberi lélek, mely magában foglalja az istenség képét (s melyet a mágusok a felálló, s nem a lehulló léleknek neveznek [quam vocant Magi animam stantem & non cadentem]... Ezért minden mágikus erő formája az ember felálló és nem lehulló lelkéből származik (a magyar fordításban nem szerepel; ld. Agrippa 1970, 1:445-6, idézi Keefer 1988, 648).

E fejezet egésze a *Corpus hermeticum* negyedik és tizenharmadik traktátusával rokon, de a "felálló lélek" kifejezés a mágiára vonatkoztatva csak a Simon Mágusra vonatkozó irodalomból ismeretes! Pszeudó-Kelemen írja:

> [Simon] nemzetiségére nézvést szamaritánus, foglalkozása mágus, de igen jártas a görög irodalomban is; dicsőségvágyó, rettenetesen dicsekvő, azt szeretné, ha hatalmas, a teremtő Istent is meghaladó erejűnek hinnék, Krisztussal azonosnak, s a *Felállónak* neveznék [credit si velit, et Christum putari, atque Stantem nominari]. Azt érti ez alatt, hogy ő sohasem fog elbomlani, teste annyira erős istensége által, hogy kitart az öröklétig (*Recognitiones* II. 7, idézi Keefer 1988, 646).

Egy bizonyos ponton Agrippának rá kellett jönnie, hogy műve olyan azonosságot implikál, nevezetesen a szent és a démonikus mágia szétválaszthatatlanságát, melyet egész, amúgy szinkretizmusra törekvő életművében világosan elkülöníteni igyekezett. Az isteni természetét a hermetikus iratokon keresztül közelítette meg, s a szintézis eredményeként arra jutott, hogy a legmagasabbrendű mágia és a legtisztább kereszténység azonosak. A tudományos program és a hit, a pogányság és a kereszténység kibékíthetőnek látszottak, s a *De incertitudine* teológiai fejtegetései arra utalnak, hogy ezek az ó- és újszövetségi tanokkal, a Bölcsesség könyvével, Szent Pál

és Szent Péter tanításaival is harmonizálnak. Mint Keefer összegzi: ha azonban a hermetikus ujjászületés tana Simon Mágus eszméivel is oly könnyen összevonható, az egész tan kompromittálódott, a szinkretizmus és a szintézis túl messzire ment (i.m., 651). Agrippa műve önmaga szubverzióját hajtotta végre, s ebben az értelemben Nauert felfogása, hogy Agrippa alkotásában válságterméket lássunk, elfogadható. Csakhogy nem a reneszánsz filozófia válságáról van itt szó, hanem egy olyan feloldhatalan ellentmondás felismeréséről, mely a mágia inherens vonása, s az, hogy Agrippa - bár a megoldás lehetősége nélkül - artikulálni tudta, az intellektuális mágia további történetében igen fontosnak bizonyult. Nemcsak Agrippa, hanem számos követője, köztük Paracelsus és John Dee gondolatainak belső dinamikáját is a szent és a démoni közti ambivalencia jelenléte adja, s ez olyan energiát is jelentett, melynek legizgalmasabb kifejeződései a nagy drámai mágus-figurák, Faustus és Prospero alakjaiban testesültek meg.

*****

Agrippa írásainak elemzéséből világossá válhatott, hogy Agrippa számára a mágia egyfajta szent tudományt, ráció és hit revelatív megvilágosodás révén elért szintézisét jelentette. E tudomány nem a skolasztikusok elemző tudománya volt, melyet oly keményen ostorozott kritikai műveiben, ugyanakkor helye volt benne bizonyos tudományos vizsgálati módszerek, mint matematika, asztronómia, természetfilozófia alkalmazásának is - igaz, hogy nem a földi világ, hanem egy transzcendens valóság megismerése érdekében.

Bár a kultúrtörténeti perspektívát ezúttal csak inherens módon, Agrippa gondolatainak felmutatásával tudtam érvényesíteni, érdemes utalni egy külsődleges, történeti szempontra is. Agrippa hermetikus bölcseletének forrásait a Biblia sajátos interpretálásán túl Platón, Plótinosz, a hermetikus iratok, valamint a gnósztikus tanok táján kell keresni, de legalább olyan fontos az is, hogy hatása Rudolf Steinerig és Hamvas Béláig terjed, és még azokon is túl, napjainkig. Nem egy jel arra enged következtetni, hogy a posztmodern korban az ember *exaltatiójának* mítosza valamint Simon Mágus és Faust mítosza agrippai ütköztetésének sajátos relevanciája van.

A RÖVIDÍTÉSES HIVATKOZÁSOK FELOLDÁSA

Agrippa, H.C., von Nettesheim. 1651. *Three Books of Occult Philosophy*. Tr. J. F(reake?). London

Agrippa, H.C., von Nettesheim. 1967. *De occulta philosophia* (Köln, 1533). Ed. Karl Anton Nowotny. Graz

Agrippa, H.C., von Nettesheim. 1970. *Opera* (Lyon, 1550, 2 vols). Ed. Richard H. Popkin. Hildesheim / New York

Agrippa, H.C., von Nettesheim. 1990. *Titkos bölcselet. De occulta philosophia*. Ed/tr. Magyar László András. Budapest: Holnap Kiadó (Vízöntő Könyvek)

Beyschlag, K. 1975. *Simon Magus und die christliche Gnosis*. Göttingen

Biedermann, Hans. 1989. *A mágikus művészetek zseblexikona. Az ókortól a 19. századig* (1973). Budapest: Szépirodalmi, Kentaur Könyvek

Bowen, Barbara C. 1972. "Cornelius Agrippa's *De vanitate*: Polemic or Paradox?", *Bibliotheque d'humanisme et renaissance* 34. pp. 249-56.

CH = Scott 1924-36.

Debus, Allen G. 1978. *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University P

Ficino, Marsilio. 1944. *Ficino's Commentary on Plato's "Symposium"*. Ed Sears R. Jayne. Columbia: University of Missouri

Fónagy, Iván. 1943. *A mágia és a titkos tudományok története*. Budapest: Bibliotheca (rpt: Budapest, 1989, Tinódi Könyvkiadó)

Grant, R. M. 1966. *Gnosticism and Early Christianity*. New York

Keefer, Michael. 1988. "Agrippa's Dilemma: Hermetic 'Rebirth' and the Ambivalences of *De vanitate* and *De occulta philosophia*", *Renaissance Quarterly* 41/4: 614-53.

Keefer, Michael. 1991. "Introduction & Notes" In Marlowe's *Doctor Faustus*. Peterborough, Ontario / Lewiston, NY: Broadview P

Koenigsberger, Dorothy. 1979. *Renaissance Man and Creative Thinking. A History of Concepts of Harmony 1400-1700*. Hassocks, Sussex: The Harvester P

Korkowski, Eugene. 1976. "Agrippa as Ironist", *Neophilologus* 60: 594-607

Nauert, Charles. 1965. *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. (Illinois Studies in the Social Sciences 55.). Urbana: The University of Illinois P

Prost, Auguste. 1965. *Les sciences et les arts au XVIe sciecle: Corneille Agrippa sa vie et ses oeuvres* (1881-2). Nieuwkoop: De Graaf

Scott, Walter. 1924-36. *Hermetica* (Vol I, *Introduction, Texts and Translation*; Vol II & III, *Commentary*; Vol IV, *Testimonia, Appendices and Indices*). Oxford: Clarendon

Seligmann, Kurt. 1987. *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban* (1948). Budapest: Gondolat

Thomas, Keith. 1972. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th century England*. London: Weidenfeld & Nicholson (Rpt. London: Penguin University Paperbacks, 1973)

Vanyó, László. 1980. *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Ókeresztény írók 1. Budapest: Szent István Társulat

Waite, Arthur E. 1961. *The Book of Ceremonial Magic. The secret tradition of Goetia, including the rites and mysteries of goetic theurgy, sorcery and infernal necromancy* (1911). Secaucus, NJ: The Citadel Press

Yates, frances A. 1964. *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. London: RKP

Zambelli, Paola. 1969. "Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica", *Rinascimento* 21:29-88

Zambelli, Paola. 1972. "Le problème de la magie naturelle a la Renaissance" In *Magia, astrologia e religione nem Rinascimento*, Convegnopolacco-italiano, Varsavia 1972. Warsaw / Wroclaw / Krakow / Gdansk: Ossolineum, pp. 48-82

Zambelli, Paola. 1976. "Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim", *JWCI* 39: 88-103.

A NYELVFILOZÓFIA ABSZURDITÁSA ÉS A NYELV ÉRTELEMKÖZVETÍTŐ KÉPESSÉGE

Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások* című művének értelmezése

A személyes viszonylatok jelentőségét elismertetni akaró, az emberlét értelmének lehetőségét kereső Heidegger vagy Sesztov, programszerűen fogalmazott szándékaikat, törekvéseiket tekintve, e kötet szerkesztőihez föltétlenül közelebb áll, mint a személyesség jelentőségét kétségbe vonó, az emberlét értelmességének lehetőségében kételkedő Wittgenstein. Ennek ellenére semmi okunk elleplezni azt a kultúrtörténeti, gondolkodástörténeti tényt, hogy a huszadik századot jellemző nyílt, személytelen mentalitást tökéletesen megjelenítő, szellemi célkitűzéseit a kor kívánalmaival egybehangolni tudó Wittgenstein — éppen az itt bemutatott ontikus-kultúrtörténeti szemlélet fölfogásának megfelelően — minden bizonnyal egészen különleges jelentőségű gondolkodó, még azzal a Sesztovval és Heideggerrel egybevetve is, akik ugyan a gondolkodás ma érvényes előföltevéseivel korrekten számoltak, de sem nem tudták, sem nem akarták a maguk intencióit a gondolkodástörténet jelenlegi perspektíváihoz igazítani, akik géniuszuk sugallatait követve mintegy lemondtak a kor kínálta szellemi lehetőségek lehető legteljesebb kiaknázásáról.

Wittgenstein az itt példaként felhozott két másik gondolkodóval ellentétben következetesen szembenéz azzal, a nyílt és személytelen mentalitást érvényesítő századunkban föltáruló fölismeréssel, hogy a metafizika, a filozófia és általában a tudomány — legalábbis abban a formájában, ahogy eddig mindig beszéltek róla, s ahogy a metafizikát, a filozófiát és a tudományt még maga Heidegger és Sesztov is értette — nem igazolja az idealitásra, a személyességre, az érthetőségre irányuló makacs emberi igényeinket, s ha évezredeken át másképp is tűnt, korábbi benyomásunk, az eddigi gondolkodók vélekedése, szigorúan kritikai alapon megítélve, nem volt több, mint a várakozások és az adottságok közötti föloldhatatlan ellentét elleplezése. Wittgenstein következetességét kellőképpen értékelni, teljesítményének arányait hitelesen fölmérni azonban csak akkor tudjuk, ha ugyanakkor nem tévesztjük szem elől, hogy a személyesség, az idealitás és az érthetőség emberi igényét Heideggerhez és Sesztovhoz hasonlóan ő is ismerte, átélte, hogy számára legalább annyira elfogadhatatlan volt a klasszikus metafizikának, filozófiának és tudománynak az ezen igényről nem tudó személytelen tudományelmélettel, a végső kérdésekről megfeledkező alkalmazott tudománnyal való helyettesítése, mint a technicizálódás, a matematizálódás ellen tiltakozó Heidegger és Sesztov számára.

Wittgenstein rendkívül gazdag, egyedülállóan széles látókört biztosító pozíciójának körvonalazására sajátos módon a nyelv jelensége bizonyult a legalkalmasabbnak, amely egyfelől a maga szabálytalan, szeszélyes és mégis valamiképpen használható, értelmes alakzataival leveti magáról az elvont logikai sémákat, s amely másfelől olyan titokzatos, a klasszikus metafizika képzeteit idéző szavakat, fogalma-

kat tár elénk, mint hit, emlékezet, remény, bánat, személy, amelyeket sem megfigyelhető jelenségekhez, sem átélhető érzetekhez nem rendelhetünk, de amelyeknek mégsem vonhatjuk kétségbe tartalmasságát, hasznosságát, jelentőségét. A nyelvfilozófiát alkotó, a filozófiát nyelvfilozófiává átalakító Wittgenstein számára úgy tűnik, hogy a nyelv vizsgálata egyszerre segíthet minket hozzá egyfelől ahhoz, hogy a filozófiának, a logikának a jelenségek mögötti lényeget kutató, minden jelenség mögött görcsösen valamilyen lényeget megtalálni akaró terméketlen, értelmetlen erőfeszítéseit félretoljuk, másfelől pedig ugyancsak a nyelv óvhat meg minket attól, hogy a kiagyalt, mesterkélt metafizikai mélységek elutasításáért gondolkodásunk elsekélyesedésével, szemléletünk beszűkülésével kelljen fizetnünk. A wittgensteini nyelvfilozófia alapgondolatát — ha most már azt közvetlenül akarjuk megragadni — a magunk részéről abban az állításban véljük összefoglalni, hogy az intellektualista metafizika, a logika késztetéseinek ellenállni szándékozó filozófust nem a dolgokat, a jelenségeket megjelölő, leíró nyelv, vagyis a jelenségek nyelve, hanem a nyelv jelensége mint valami, a maga nemében egyedülálló dolog kell, hogy érdekelje.

Az intellektualizmus szűklátókörű elbizakodottságától szabadon a nyelvnek kitüntetett szerepet tulajdonító Wittgenstein tartózkodik attól, hogy a nyelv mibenlétére közvetlenül rákérdezzen, hogy szándéka ellenére a tulajdonképpeni nyelv fölé egy másik, mesterkélt, nem igazi nyelvet állítson, s ezáltal nem kívánatos módon a nyelv jelenségét a világ összes más jelenségével és dolgával egy szintre helyezze. Aforisztikus megjegyzések, plasztikus példák, kifinomult, éleselméjű elemzések hosszú során át, az olvasóban makacsul élő előítéleteket ostromolva a *Filozófiai vizsgálódások* szerzője meggyőzően igazolja, hogy egyetlen nyelvi megnyilvánuláshoz — szóhoz, szókapcsolathoz, mondathoz — sem rendelhető egyértelműen és egzaktan egyetlen jelentés, illetve egyetlen nyelvi alakzat sem fogható föl tökéletes megbízhatósággal egy bizonyos dolog vagy jelenség jeleként. Ezek az elemzések, kritikus vizsgálódások egyszerre két irányban, kettős értelemben is hivatottak biztosítani a nyelvi jelenség különállását. Egyfelől elejét veszik annak, hogy a szótól eloldható, a szó fölé rendelhető jelentés a logikai általánosítás, az elvonatkoztatás eszközeivel, a fogalmak létráján, hierarchikus rendje szerint fölfelé emelkedve, az általunk ténylegesen érzékelhető létezőtől a metafizika által kikövetkeztetett léthez jutva, a konkrét nyelvi jelenséget bármiféle spekulatív rendszernek alárendelje. Másfelől ezek az elemzések azt célozzák, hogy a nyelvi jelenség a lehető legteljesebben mutathassa meg a maga gazdagságát, tartalmasságát, minél kevésbé helyettesítődjék egy bizonyos, a dolgok-jelenségek közötti tájékozódás céljából létrehozott jelrendszerrel, valamiféle másodlagos nyelvvel.

A nyelvi jelenség különállásának, tartalmasságának és gazdagságának biztosítékát Wittgenstein a jelentéssel és a jelöléssel szemben a *használatban*, valamint a nyelvhasználathoz kapcsolódó *tevékenységben* véli megtalálni. A használat és a tevékenység sem nem rendelhető alá egyetlen, mindabban, amit nyelvnek nevezünk, jelen lévő *közös* mozzanatnak (hanem — mint Wittgenstein mondja — a nyelv jelen-

ségei "egymással számos különböző módon *rokonok*"); sem nem állítható az, hogy a nyelvhasználatban kétségtelenül meglévő konvencionalitás olyanfajta tudatos megegyezésre utalna, amilyen az ésszerű információrögzítés céljából létrehozott kódrendszereket, másodlagos nyelveket jellemzi, s hogy ily módon a használatával azonosított nyelv a maga különállását föladná, vagyis tulajdonképpen a világot meddő módon megkétszerezné. Az egyezményes használatával azonosított nyelvnek a Wittgenstein által kidolgozott képzetét fejezik ki az úgynevezett nyelvjátékok, amelyek finom, érzékeny leírása a tárgya mibenlétét értő nyelvész tulajdonképpeni föladata. Álláspontja itt sajátos, a pozíció lényegére jól rávilágító ellentmondást mutat. Egyrészt nem látja annak semmi elvi akadályát, hogy a legbonyolultabb, a legcsalafintább nyelvjáték is intellektuálisan megvilágítható, átlátható legyen, másfelől nagyon is tudatában van a föladat emberi képességet meghaladó voltának, a helyzetet egyebek között azzzal a kapcsolattal jellemzi, hogy a nyelvész, a nyelvfilozófus célkitűzése "olyan, mintha egy pókhálót akarnánk az ujjunkkal rendbeszedni".

Tulajdonképpen nagyon könnyű lenne itt arra a közkeletű elképzelésre utalni, hogy a nyelvészeti vizsgálódás sosem érheti utol a nyelvhasználatot, hogy az intellektuális erőfeszítés sosem merítheti ki a jelenséget, s így a wittgensteini nyelvfölfogásban megnyilvánuló ellentét ténye fölött minden további nélkül napirendre lehetne térni. A probléma nyugvópontra jutását azonban maga Wittgenstein akadályozza meg, amikor sajátos intenciójának megfelelően kínosan óvakodik attól, hogy kritikai eredményeinek metafizikai értelmezést adjon. A nyelvhasználatot és a tevékenységet az ő szövegeiben aligha szabad a tudományos teljesítmények viszonylatában olyanféle alapnak tekinteni, ahogy a "létét" szokás a "tudat" vagy a "gyakorlatot", a "pragmát" a "megismerés" viszonylatában. Ha egyszer a nyelvhasználat fogalma a metafizikai spekuláció, a logikai általánosítás ellenszereként állítódott a figyelem előterébe, akkor teljesen értelmetlen lenne a konkrétság követelményének jegyében bevezetett fogalmakat metafizikai szövegösszefüggésbe hozni.

Ami a nyelvi jelenségnek a használatával való azonosítását illeti, semmi kétség, a nyelvre vonatkozó tudományos megállapításokat mindig a nyelvhasználattal kell szembesíteni, a vitás kérdések eldöntésének megbízhatóbb, konkrétabb kritériuma nincs. Más kérdés azonban az, hogy mennyire képes a nyelvhasználatban megjelenő úgynevezett hallgatólagos, tudattalan konvenció a nyelvi jelenséget megmagyarázni. Ezt a kétséget vagy hiányérzetet fejezi ki közvetve a "nyelvjáték" elnevezés is, amelyet véleményünk szerint félreértés volna úgy értelmezni, hogy Wittgenstein a nyelvet valamiféle játékos, a játék szellemétől áthatott alkotásnak vagy képződménynek tekinti. Nekünk úgy tűnik, a "nyelvjáték" kifejezés metaforikus jellegű, a logika szabályaihoz, a dologi világ objektív törvényeihez szokott megfigyelőnek azt a benyomását jelzi, hogy a használat során spontán módon kialakuló nyelvi szabályok annyira ötletszerűeknek, önkényeseknek tűnnek, mintha valamely, a hétköznapi élet nyűgétől, a körülmények hatalmától szabadulni akaró, úgymond játszani vágyó emberek, fantáziájukat szabadon eresztve, találtak volna ki maguknak olyan új szabályokat, amelyek a dologi világ törvényeinek szándékosan fittyet hánynak. De aligha

gondolja bárki komolyan, maga Wittgenstein pedig a legkevésbé, hogy a nyelv kialakulásában valóban ilyen motívumok játszottak volna szerepet, vagy hogy itt ténylegesen valamiféle megegyezésről lehetne beszélni. Sőt egyáltalán az is kérdés, hogy a "konvenció" szónak, ha már a megegyezés hallgatólagos, tudattalan, van-e, lehet-e bármiféle értelme. Mert hát miféle megegyezés az, ahol — bár ésszerű ok nem indokolja a használatot — soha senki semmiről nem egyezett meg. Amilyen mértékben él bennünk a nyelvi jelenségek, nyelvi alakzatok korrekt leírásán túl a nyelvi jelenség magyarázatának, megértésének igénye, olyan mértékben tűnik elégtelennek, megtévesztőnek adott vonatkozásban a tényleges folyamatokat inkább elfedő, mint föltáró "konvenció", "játék" szavak használata.

Jóllehet — el kell ismerni — a *Filozófiai vizsgálódások* szerzője semmi esélyt nem lát maga előtt a nyelvi jelenség megértésére, magyarázatára, jóllehet föladatát szigorúan a különböző nyelvi alakzatok mint nyelvjátékok korrekt leírására korlátozza, művében egyáltalán nem kívánja elfeledni e magyarázat, megértés hiányát vagy letagadni, úgymond leküzdeni, elfelejteni annak elemi emberi igényét, vágyát. Amikor műve szövegébe ilyen aforizmát illeszt: "Arra akarlak megtanítani, hogy a nem nyilvánvaló értelmetlenségtől a nyilvánvalóig juss el." (I.464.), akkor nemcsak a megértés, a magyarázat lehetetlenségéről beszél, hanem megfogalmazása nagyon világosan e megértés, magyarázat szembetűnő hiányára, eleven vágyára is utal, akkor igen egyértelműen fejezi ki a megértésről, a magyarázatról való lemondás abszurditását. A kényszerűség mozzanata közvetlenül mutatkozik meg például ebben az aforizmában: "Abban hibázunk, hogy ott kutatunk magyarázat után, ahol a tényeket 'ősjelenségnek' kellene tekintenünk. Vagyis ahol azt kellene mondanunk: *ezt a nyelvjátékot játsszák.*" (I.654.) Hát vajon nem nyers kényszerűségről, értelmetlen tiltásról van-e ott szó, ahol a magyarázatról csak azért kell lemondanunk, a megértés irányába mutató erőfeszítéseinktől tartózkodnunk, nehogy ismét régi "hibánkba" essünk, nehogy fatális módon újra és újra megrögzött előítéletünk áldozatává váljunk. Aki Wittgensteint olvassa, és aki Wittgensteint érti, annak kikerülhetetlenül föl kell tennie a kérdést, mi az a hiba, amelytől óvakodnunk kell, melyik az az előítélet, amelynek olyan fatális módon a foglyai vagyunk, illetve miért olyan kikerülhetetlen a szóban forgó hiba, leküzdhetetlen az adott előítélet, és akkor is így kell eljárnunk, ha Wittgenstein maga soha nem tette is föl a kérdést, ha ő a maga sajátos szellemi föladatához ragaszkodva, az ilyen kérdések föltételétől következetesen tartózkodott is. Úgy gondoljuk, éppen Wittgenstein műve, szellemi teljesítménye jogosít föl minket arra, hogy ilyen, művén belül elképzelhetetlen kérdéseket fogalmazzunk meg, az az új problémaállapot, amely nem utolsósorban az ő munkásságának az eredménye. Ha nem szavaihoz, hanem szelleméhez kívánuk ragaszkodni — és vajon miért ne éppen ezt tegyük? — akkor eredményeire támaszkodva és megállapításait értelmezve, meg kell kérdeznünk, vonatkozik-e ránk is vagy ránk mennyiben vonatkozik az ő nézőpontjából föltétlennek mutatkozó tiltás.

Ha pedig megkérdezzük, miben is áll a Wittgenstein nevéhez köthető szellemi teljesítmény, és mi az az új problémaállapot, amely az ő eredményei nyomán előállt, akkor eddigi megfontolásainknak megfelelően azt kell mondanunk, hogy Wittgenstein volt az , aki az intellektuálisan megalapozott metafizika és tudomány, illetve az idealitás, az érthetőség és a személyesség normális emberi igényének összeegyeztethetetlenségét, a századunkban előállt gondolkodástörténeti helyzet abszurditását a legvilágosabban megmutatta, és ezáltal ő teremtette meg annak a lehetőségét, hogy mindenki, aki az ő fölfedezését, a művében foglalt szellemi tapasztalatot világosan érti, s aki éppen ezért az általa kimutatott abszurditást nem akarja torzan, és egyben az ő intencióit megtagadva metafizikai abszolútummá emelni, az előállt szellemi zsákutca leküzdésének, tudomány és személyesség módszeres egybekapcsolásának, egy új, immár nem kizárólag intellektuálisan megalapozott metafizika kidolgozásának föltételeit keresse.

Dehát milyen is az az új metafizika, amely intellektus és személyesség (érthetőség, idealitás) — a jelen helyzetben egymást kizáró — szempontjának egybekapcsolását ígéri, és miben különbözik attól a hagyományos metafizikától, amely századunk elejéig, lényegében Wittgenstein föllépéséig a személyesség emberi igényének intellektuális alapon való kielégítését megengedte? A hagyománynak mint kultúrtörténeti léttapasztalásnak a létre kérdező intellektus melletti elvi elismerése, a gondolkodás így értett kétgyökerűségének módszeres tekintetbe vétele teremti meg annak a lehetőségét, hogy a korábbi tudomány, a régi metafizika intellektuális megalapozottságát következetesen érvényesítő és annak megfelelően a hagyomány szerepét következetesen tagadó nyílt, személytelen beállítottsággal szemben (és egyben — el kell ismerni — ezen irányzat konok következetességének, szellemi bátorságának eredményeként is) a korábban csak a tekintélyek által fölállított jótékony korlátok révén és természetesen a tudomány kritikai elvének csorbulása árán érvényesülő hagyomány a gondolkodást ismételten megtermékenyítse, a századunk második felére előállt szellemi zsákutcából kisegítse.

Az új metafizikában érvényre jutó nyílt, személyes szempont, amely a hagyományt az intellektushoz hasonlóan a transzcendens léthez köti, s amely az igazság megtörténését, a létigazság kiáradását nem személytelen természeti, hanem személyes kultúrtörténeti folyamatként értelmezi, az egzisztenciálisan létre nyitott embert kultúrája révén az igazság megtapasztalására képesnek tekinti. Semmi kétség, az ember nem lehet mindentudó, és teljes bizonyossággal sosem igazodhatunk ki a dolgok és a jelenségek labirintusában, aki tehát, mint Wittgenstein, a hagyományos metafizika lehetőségeinek lehatároltságát megtapasztalván, ezt továbbra is célba veszi, és a látókör pragmatikus leszűkülését elfogadni nem tudván, a jelenségvilág megismerésében változatlanul valamilyen föltétlen föladatot, a gyakorlati megismerő érdekek fölé magasodó öncélt lát, az valóban olyan helyzetbe kerül, "mintha egy pókhálót akarna az ujjával rendbeszedni." A hagyományos zárt, személyes világkép kritikájaként Wittgensteinnel együtt azt kell mondanunk, hogy a dolgok világán keresztül nem vezet út a transzcendens létigazsághoz, s ezért a megismerés spirituá-

lis motiválását — még akár a modern pragmatikus álláspontot is elfogadva — félreértésnek kell minősítenünk. De nem kevésbé félreértés ebben a fölismerésben — akár Wittgenstein módjára tragikus, sztoikus tudattal, akár pragmatikus problémátlansággal — az ember szellemi lehetőségeinek valamiféle behatároltságát látnunk, és a megismerés intellektualista koncepciójától megzavartan szem elől tévesztenünk, hogy a "minden dolgok mértéke", "a teremtés koronája", a léttapasztaló ember a maga különleges metafizikai helyzetét realizálni, a személyes és ideális szempontot az intellektus szempontjával összhangban érvényesíteni képes, amint azt a nyílt, személyes szemléletmód metafizikai alapvetése is mutatja. Így volt ez a maga szellemi-kultúrtörténeti *jelentőségének* forrását nem értő, és módszeresen, tudatosan csak eredményeinek intellektuális *érvényesítéséről* gondoskodni képes klasszikus tudomány korában is, és még inkább így van ez most, amikor a nyílt, személytelen világkép érvénybe lépését követően az *érvény* totálissá váló és torz kizárólagosságában értelmét vesztő szempontja mögött a *jelentőségnek* a hagyományból táplálkozó szempontja elsikkad.

Érvény és jelentőség kettőssége mutatkozik meg Wittgenstein következő megjegyzésében: "A filozófiában nem következtetnek. A 'De hát ilyennek kell lennie!' nem filozófiai állítás. A filozófia csak azt rögzíti, amit mindenki el is ismer neki." (I.599.) A *Filozófiai vizsgálódások* szerzője itt mintegy kora sajátos gondolkodástörténeti jelenségére, a jelentőségnek az érvény mögötti elsikkadására hívja föl a figyelmet. Nem nehéz észrevenni, mennyi sztoikus bölcsességre van szüksége a gondolatát megfogalmazó filozófusnak ahhoz, hogy a mű érvényének biztosítása érdekében a mindenki által elismerhető pozitív tényeknél megmaradjon, hogy a személyesség mozzanatát magukban foglaló, az óhatatlanul normatív eredményre vezető és a mű kultúrtörténeti, szellemi jelentőségét fölfedő "következtetésektől" tartózkodjon. Nagyon kicsi lenne, vagy teljes egészében hiányozna ez a jelentőség, ha nem kerülne akkora erőfeszítésbe eltitkolása, elhallgatása. Érvény és jelentőség föloldhatatlan ellentétének megtapasztalása idején Wittgenstein csak úgy alkothat egyszerre érvényeset és jelentőset, hogy a jelentőség mélyen átélt igényéről, vágyáról jelentőségteljesen hallgat.

De a *Filozófiai vizsgálódások* olvasója nem értheti meg a művet, ha szerzőjének rejtett erőfeszítését nem veszi észre, ha természetesnek tekinti azt, amit a szerző önmagával mint természeteset akar elfogadtatni, ha nem lát értelmezendő problémát abban a körülményben, hogy a mindent olyan körültekintően számba vevő szerző, magát vaknak tettetve, vagy némaságra ítélve, írásának vezérmotívumát reflektálatlanul hagyja. Számunkra teljesen nyilvánvaló: Wittgensteinnek azért kell hallgatnia, hogy érvény és jelentőség föloldhatatlan ellentétének plasztikus megtapasztalását, műve értelmi egységét reflexióival meg ne zavarja. Nekünk pedig azért kell erről a hallgatásról beszélnünk, hogy a jelentős szellemi késztetés híján lévő mai olvasó ne tekintse teljesen problémátlanul természetesnek azt, amit a sztoikus beállítottságú szerző csak önmagán erőt véve tud ilyennek elfogadni, vagyis hogy a Wittgenstein művében adott tapasztalat ilyen módon el ne felejtődjön, el ne sikkad-

jon, hogy ezen tapasztalat kimondása révén az "érvény és jelentőség" ellentét fogalmát megalkossuk.

Olvassuk most el az itt idézettet közvetlenül megelőző megjegyzést: "Amikor filozofálunk, érzéseket szeretnénk hiposztazálni ott, ahol nincsenek. Az érzések arra szolgálnak, hogy gondolatainkat, megmagyarázzák nekünk. 'Gondolkodásunk magyarázata *itt* érzést követel!' Olyan ez, mintha meggyőződésünk e követelés nyomán jutna el a magyarázathoz." (I.598.) A hiposztazált érzés valami olyasmi, mint az előző megjegyzésben említett normatív következtetés: azaz az érvény és jelentőség konfliktusát megtapasztaló filozófus állítása szerint a filozófiától idegen. És valóban, hogyan is motiválhatná a fiziológiai-fizikai-pszichikai értelemben vett érzés-érzet a filozófiai megállapításokat? Másfelől azonban van-e jogunk föltétlenül, eleve megtagadni a gondolkodásunk magyarázatára irányuló bármiféle igényt? Még akkor is, ha ez a magyarázat föltétlenül "érzést" (ilyen gyanús, bizonytalan és megfoghatatlan valamit) "követel", és ha ez az érzés, az igazság megtapasztalását személytelen természeti folyamatnak föltüntető intellektuális metafizika oldaláról nézve, a maga szeszélyes véletlenszerűségében, jelentéktelen szubjektivitásában valóban alkalmatlan is gondolkodásunk magyarázatára. Bármily képtelenül, abszurdan hangzik, mégis azt kell mondanunk, és Wittgenstein zsenialitását mi sem bizonyítja jobban, mint hogy nem fél ezt az abszurd állítást megkockáztatni, valamiképpen tényleg "meggyőződésünk (az érzés bevonására irányuló) követelés nyomán jut el a magyarázathoz". Föltéve természetesen, ha az érzést az új, a gondolkodást nemcsak intellektuálisan, hanem kultúrtörténetileg is megalapozó metafizika koncepciójában értjük, vagyis partikulárisan esetleges, jelentéktelenül szubjektív megnyilvánulását a tulajdonképpeni, a hagyományt mint kultúrtörténeti léttapasztalat által létrehozott, szellemileg jelentős forma degradált, értelmétől csaknem teljesen megfosztott változatának tekintjük.

A nyílt, személyes nézőpont normalitását reflektáló új metafizika, a benne kifejeződő ontikus-kultúrtörténeti szemlélet megoldhatja azt, amire a lehetőségeit kimerítő régi, intellektualista, a nyíltság és személyesség egybefogásával nem boldoguló metafizika nem vállalkozhatott, amivel csak illuzórikusan kísérletezett mindaddig, amíg saját határait meg nem tapasztalta: a nyelvi jelenség magyarázatának kidolgozását. Mivel többé nem kísért az a késztetés, hogy a nyelvhasználat tényeitől elszakadva, a nyelvi jelenség eleven és konkrét gazdagságát logikai sémák szerint magyarázzuk, hogy a jelenséget mindig elszegényítő elvonatkoztatás és általánosítás révén jussunk a benne való kiigazodást biztosítani hivatott formális rendezőelvhez, a továbbiakban nem szükséges a nyelvet használatával azonosítanunk, szabálytalan szabályaiban puszta nyelvjátékot, esetleges és önkényes megkötést, úgynevezett hallgatólagos konvenciót látnunk. Csak a régi metafizika csábításaitól megóvni hivatott wittgensteini tiltás mutatta a nyelvjátékot, a nyelvhasználatot "ősjelenségnek", ha ezután a nyelvet puszta eszközzé, a logikai formák játékává sematizált gondolkodás eszközévé nem akarjuk degradálni, akkor nekünk szabad, sőt ese-

tünkben kívánatos a nyelv használatát valamely bonyolult, összetett, különböző, rajta túlmutató tényezők együttes hatására kialakult képződményként, alkotásként magyarázni.

Ahogyan egyrészt a jelölendő dolgok és kifejezendő jelentések együttese önmagától, a benne adott immanens rend révén sosem áll össze világgá, s ahogyan másrészt a létre nyitott és kultúrájában a létigazságot megtapasztaló embernek világa van, az emberi kultúrában kialakult nyelv a maga elsődleges, tulajdonképpeni mivoltában nem a világon belüli gyakorlatias tájékozódás eszköze, hanem létrejöttét az ember kultúrtörténeti léttapasztaló képessége magyarázza. Nyelv nem ott keletkezik, ahol valamit megneveznek, ahol utasításokat adnak vagy információkat közölnek, amikor ilyesmi történik, akkor a nyelv már régóta kész van, működik, a nyelv kialakulása az értelmes egészként fölfogott lét tapasztalatához, a kultúrája ölén születő ember létértelmező képességéhez kapcsolható. Bármennyire nem föladata a nyelvnek, hogy a világot magyarázza, hogy a létezés értelmes egészként való fölfogásáról gondoskodjon, a nyelvben mint működésének elengedhetetlen föltétele, mint valamiféle világmagyarázat mindig az egység valamilyen képzete munkál, jelen van. A legegyszerűbb megnyilvánulási formáiban konkrét, tárgyilagos megállapítások megtételére, gyakorlatias utasítások megfogalmazására használatos nyelv még ezekben az egyszerű esetekben is azért eleven, hajlékony, érthető és működőképes, mert a lét személyessége és értelmessége mint a kulturális megkötéseket még individuálisan problematikussá tenni nem tudó ember elsődleges és megingathatatlan szellemi élménye tükröződik benne. Erre a körülményre alapozzuk azt a meggyőződésünket, hogy a nyelvi jelenségeknek magyarázhatóknak kell lenniük. A megnevezésnek varázserőt, a dolgok fölöti hatalmat tulajdonító vagy a szóban a lét spirituális kiáradását sejtő misztikus nyelvfölfogáshoz hasonlóan a nyelvben mi is az immanens dologi világ és a transzcendens jellegű idealitás, érthetőség és személyesség egybekapcsolódását látjuk, csak az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet jegyében álló új metafizika szellemében ezt a kapcsolódást nem a fizikai térben és időben esetlegesen lejátszódó természeti, hanem az emberi léttapasztalás mozzanataival mért történeti folyamatnak tekintjük.

A nyelvi jelenség magyarázatának a wittgensteini koncepción belüli nehézségeit például jól érzékelteti a 656. számú megjegyzés: "*Mi végre* mondom valakinek, hogy korábban ez és ez volt a kívánságom? - Tekints úgy a nyelvjátékra, mint ami *primer*! És tekints úgy az érzésekre stb., mint a nyelvjáték egy megközelítési módjára, értelmezésére! Fel lehetne tenni a kérdést, hogyan jutott az ember egyáltalán odáig, hogy olyan nyelvi megnyilvánulással éljen, amelyet 'egy múltbeli szándékról vagy múltbeli kívánságról szóló beszámolónak' nevezünk?" Wittgenstein problémája itt abban áll, illetve a nyelv magyarázatának lehetetlenségét, a nyelv magyarázatára irányuló erőfeszítések nyomán előálló helyzet "nyilvánvaló értelmetlenségét" megmutatni akaró filozófus arra hívja föl a figyelmet, hogy miközben az intellektualista metafizika hamis késztetéseinek ellenállva, a nyelvi formák szubjektív személyes motiválásától tartózkodunk, maguknak a személyes, szubjektív motívumokról értesítő

nyelvi fordulatoknak mint nyelvjátékoknak a szenvtelen tudomásul vehetősége válik kérdésessé. Mert afölött még, az emberi létezés abszurditására utalva, napirendre lehetne térni, hogy megnyilatkozásaink személyes motiválása logikailag megengedhetetlen, hiszen nem várható az embertől, hogy kizárólag a logika szabályai szerint cselekedjen (pl. vannak pszichikai, fiziológiai stb. törvények is). A múltbéli vágyról, szándékról szóló beszámoló azonban kizárja a pszichikai, fiziológiai magyarázatok lehetőségét, és a szellemi szférára való utalásával magán a nyelvfilozófián belül támaszt logikai nehézséget. Pontosabban támasztana, ha az intellektualista metafizika kritikus kezeléséhez föltétlenül ragaszkodó Wittgenstein nem tartózkodna következetesen a nyelv módszeres magyarázatától, a különböző nyelvjátékok értelmező egybefogásától, ha nem tekintené hallgatólagosan az emberhez hasonlóan magát a nyelvet is abszurd jelenségnek.

A múltbéli vágyról, szándékról szóló beszámoló analógiájára a szellemi szférára utal a jövőre irányuló vágyról, szándékról folytatott beszéd is: "Elképzelhetünk egy állatot, amint dühöng, fél, szomorkodik, örül, megriad. De hogy reménykedne? És ezt miért nem? A kutya azt hiszi, a gazdája az ajtó előtt áll. De arra is képes-e, hogy azt higgye: a gazdája holnapután jön? És *mire* nem képes ekkor? — Miért, én hogyan csinálom ezt? — Mit válaszoljak erre?" (II.1.) Heidegger például Wittgensteinnel szemben a szorongásban, a semmiben megragadni véli a szellemet és megnevezi. A maga sajátos intenciójának megfelelően nem méltányolja az intellektualista metafizika kritikájában megfogalmazódó tiltást, nem hajlandó az érzést, a gondolkodást teljes egészében az abszurd eredményre vezető, de egyelőre érvényes metafizika következtetéseihez igazítani. És a szellemről folytatott beszédével, egy jogos igény kielégítésével Heidegger bármennyire jelentőset alkot, gondolkodása Wittgenstein gondolkodásának következetességét nem éri el, mert akárhogyan is, elköveti azt a "hibát", hogy a lehetőségeit kimerített intellektualista metafizika alapvetésében kritikátlanul bízva, egy nyelvjátékot komolyan vesz, megengedi, hogy a szavaknak, ha egy elhibázott koncepcióban is használjuk őket, létfedezetük lehet. A két kortárs gondolkodó közül Wittgenstein volt az óvatosabb, amikor a múltbéli vágyra vagy a jövőbéli szándékra mint a "semmire" vonatkozó beszédről nem következtetett a létre, hiszen ez a semmi, bármilyen emelkedetten is éljük meg esetleges személyes kiválóságunk révén, logikailag, tehát az érvényes intellektuális metafizika előföltevése szerint nem lehet több, mint bizonyos véges, immanens dolgok és jelenségek hiánya. Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet ezzel szemben, amely a tudományos megállapítást nem objektívnek, azaz nem a dolgokkal mérendőnek, hanem hitelesnek, azaz minden konkrétságával egyetemben a létegészre vonatkoztatottnak tekinti, a léthez kapcsolt és a kultúrtörténetileg megtapasztalható szellemi minőségről metafizikai vagy logikai következetlenségek nélkül is képes beszélni.

Wittgenstein gyökerében szkeptikus, sem a pozitív, gyakorlatias megállapításokkal megelégedni nem tudó, sem a személyes-ideális késztetéseknek önkényesen, kritikátlanul szabad utat engedni nem akaró mentalitásának legalkalmasabb kifejezése a nyelvfilozófia. A nyelv ugyanis egyfelől mint nyelv, a maga tulajdonképpeni

mivoltában a szellemi alkotásoktól eltérően nem hordoz magában szellemi tartalmakat, másfelől a természeti dolgokhoz vagy a társadalmi intézményekhez képest — jóllehet személytelen formában, közvetetten — magán viseli a szellem, a létigazsághoz való emberi viszonyulás lenyomatát. Bár az irodalmi, vallási, filozófiai művekkel és a mítoszokkal ellentétben a nyelvi struktúráknak nincs értelmük, mégis a dolgok és a jelenségek világától különbözően minden valódi nyelvi megnyilvánulás valamilyen rajta túlmutató, hozzá közvetlenül nem tartozó értelmet hordoz, és a nyelvet — az egyes esetleges nyelvi közlésekből le nem vezethető módon — ez az értelemhordozó funkció szervezi, strukturálja.

Wittgensteinnek, a nyelvfilozófusnak a szkepszise annyiban indokolt, hogy a nyelvet mint törvényekkel leírható természeti képződményt vagy mint gyakorlati célú ésszerű konstrukciót nem lehet magyarázni, de a létnormákat közvetítő művek és a kultúrtörténet paradox összefüggései felől kiindulva, a nyelvet szervező értelem birtokában, vagyis az igazság megtapasztalását a hagyományhoz kapcsoló új metafizika alapvetése szerint jelenségei, úgy kell gondolnunk, magyarázhatók. Heidegger azt mondta, a nyelv "*mondai*", nyilvánvalóan a mítoszokra mint a léttapasztalatot közvetítő világmagyarázatokra utalva, arra, hogy az ember nyelvteremtő képességét a mondák, a mítoszok elmondásának kényszere inspirálta. Heideggernek teljes egészében igaza van, amennyiben a mítoszokat nem a létmisztika szellemében, hanem ontikus-kultúrtörténeti koncepcióban értjük, azaz úgy, hogy a mítosz az individuális distanciát teremteni még nem tudó, a reflexív gondolkodásra egyelőre képtelen, az elvi és gyakorlati szempont kettősségét még meg nem tapasztaló, az igazság fogalmát még nem ismerő embert *föltétlenül, személytelenül* leigázza, a kultúra normáiba "*barbár*" módon beletöri. Az így értett mítosz, *monda* azonban nincs is olyan messze attól a *tevékenység*től, amellyel a maga részéről Wittgenstein tartotta fontosnak a nyelvet összekapcsolni, föltéve, ha tevékenységen nem a modern civilizáció pragmatikus megnyilvánulásait értjük, hanem azt a kultúrtevékenységet, amelyet jórészt szakrális jelleggel és mély értelemmel telítetten a mitikus világképen belül álló ember folytat, s amely áttételesen, a modern civilizáció formáitól visszaszorítottan, de emberlétünket ma is orientálja, meghatározza.

A nyelv, amely a wittgensteini szkepszis kifejezésére annyira alkalmasnak bizonyult, a szkeptikus nyelvfilozófus fölfogásában egyben valamiféle csapdának is mutatkozott, úgy tűnt, hogy minden, a nyelvet használó, a nyelvvel élő ember gondolkodása, magatartása esetleges és szeszélyes nyelvi konvencióktól determinált, a nyelvnek való kiszolgáltatottságunk állapotában önálló és alkotó jellegű szellemi teljesítmény nem képzelhető, a szellemi teljesítményre vágyó ember reménytelen helyzetben van: születésétől haláláig egy nem általa kigondolt játékot kénytelen játszani, ételfogytiglan a nyelvnek, ennek a kéretlen örökségnek a foglya. Wittgenstein művének minden bizonnyal nem az az értelme, kultúrtörténeti jelentősége, hogy a valódi szellemi teljesítményre nem képes és nem hajlandó embereket, az emberiség nagyobbik felét, túlnyomó többségét megörvendeztesse, hogy a prométheuszi föladat vállalásából vagy nem vállalásából adódó feszültséget az emberi létezésből kiküszö-

bölje. Wittgenstein érdeme véleményünk szerint éppen ellenkezőleg abban áll, hogy a személyességet, az érthetőséget és az idealitást illuzórikusan a dolgok és a jelenségek felől váró és várakozása alaptalanságát ugyanakkor megtapasztaló intellektualista metafizika terméketlenségét megmutatja, s ezáltal — közvetve, személytelenül ugyan, de mégis — az új metafizika irányába való tájékozódást segíti, korunkat a szellemi teljesítőképesség kultúrtörténeti jelentőségű megújítására ösztönzi.

A NYELVI LÉNYEG MAGÁNVALÓSÁGA, ÉS A NYELVI JELENSÉGEK ÁTLÁTHATÓSÁGA

Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache — Útban a nyelv felé* című írásának értelmezése

Annak a kötetnek a címe, amelyben a most értelmezendő írás eredetileg megjelent, s amely címet ezen írás fordítója — igen találóan — a kötettől kölcsönvett, érzékletesen fejezi ki Heidegger dilemmáját, pozíciójának föloldhatatlan és számára értelmezhetetlen ellentmondását. Egyfelől Heidegger a "nyelv felé" vezető úton előrehaladni, "a nyelvi lényeget" "felragyogtatni" törekszik, arra vágyik, hogy vizsgálódásai során "a hermeneutikus vonatkozás gyűrűzésének elismerésével a jelenség eredendő megtapasztalása is végbemenjen". Másfelől szüntelenül habozik, magát bármely határozott mozdulattól visszafogja, s vágyának elementáris ereje, törekvésének határozott iránya ellenére úgy viselkedik, mint aki tulajdonképpen nem is akarja, hogy ez az út véget érjen, ő maga célba jusson, mert nem bízik magában, mert érzi, nem lenne képes az ölébe hulló ajándék elfogadására, fennáll annak a veszélye, hogy a nyelvben rejlő titok, érinthetetlen szentség kisiklik ujjai közül, s ő maga mint afféle beavatatlan ezt a titkot — az egész lényét átható áhítat ellenére — csak megszentségteleníti.

Saját beavatatlanságának, a nyelvi lényegtől való sajnálatos elidegenedettségének, a nyelv iránti kényszerű értetlenségének okát Heidegger a metafizikában látja, amellyel ugyan, annak elégtelenségét megtapasztalván, szembefordult, de amelynek köréből kilépni, amelynek fölébe emelkedni nem tudott. A "lét" szóval, a metafizika szavával volt kénytelen jelölni azt a valamit, "amit az idő lényegén át vezető útján a 'lét értelmeként' keresett, hiszen hogyan nevezhetné meg azt (a maga tulajdonképpeni nevén), amit még csak keres, s hogyan mondhatna le a közelítő megnevezésről, mikor a rátalálás a megnevező szó adta biztatáson alapul". Heidegger megbírálta a metafizikát a létről való megfeledkezése miatt, megtapasztalta, hogy a metafizika a — úgy, ahogy az számára megjelenik — létproblémát kidolgozni nem tudja, de heves szemrehányásai közben meg is ragadt ennél a másoktól örökbe kapott metafizikánál, azt a megtévesztő látszatot keltette, mintha az képes lehetne e szemrehányás méltánylására, a "mulasztás" miatti felelősség vállalására, mintha a metafizika az általa elkövetett hibát idővel magától korrigálhatná.

Természetesen nem akarjuk azt állítani, mintha Heideggernek "a metafizika lerombolására, tagadására" kellett volna törekednie. Joggal mondja, hogy "ilyesmit akarni gyerekes követelődzés és a történelem lebecsülése volna". Beszélgetőpartnere pedig találóan állapítja meg, hogy "nem elegendő az eddigi gondolkodástörténet elutasítását tulajdonítani (Heideggernek), hiszen ő annak csak egy eredetibb elsajátítására törekszik". Csakhogy mint ő maga önkritikusan megjegyzi, vállalkozása mégis szükségszerűen "jókora zűrzavar kiindulópontjává vált, ami magában a dologban van

megalapozva... mivel a 'lét' név a metafizika nyelvének tulajdonát képezi, ő pedig a szót egy olyan törekvés címéül állította, mely a metafizika lényegét hozza felszínre, és csak ezáltal vonja határai közé."

A nyelv lényegéről beszélgető, a nyelv lényegét kereső Heidegger a probléma kifejtése érdekében a metafizika lényegét hozza szóba, és nyilvánvalóan kifejezi, hogy az igazában a metafizika nyelvén nem mondható el, hogy a metafizika, a tudományok tudománya, a tudományos gondolkodást nem kis zavarba ejtve, túlmutat önmagán, hogy a metafizika lényegének megragadása — mint a beszélgetőpartner megjegyzi — "a metafizika meghaladását" igényli. Vajon mi is az a magasabb instancia, amelyet a filozófia újkori vezető szerepének megingását megtapasztaló és a metafizika átlényegítésén fáradozó Heidegger a filozófia fölé kíván emelni? Minden bizonnyal nem a teológia. Az életmű tomista értelmezéseinek ténye ellenére is azt kell mondanunk, hogy az művének szellemétől idegen. Heidegger aligha kívánta a filozófiát, a középkori állapothoz visszakanyarodva, ismételten a teológia védelme alá helyezni, ha az ilyen — önmagukban egyébként tanulságos — értelmezéseket kizárni nem is tudta.

Mi a magunk részéről abban az ontikus-kultúrtörténeti vizsgálódásban véljük megtalálni — a Heideggert okkal ki nem elégítő — intellektualista metafizikát meghaladó, az intellektualista metafizika önmagán túlmutató lényegéről beszélni képes szempontot, amely a létező dolgokat nivelláló és az embert köztük elkeverő, mert a világ immanens szellemi vagy anyagi egységét hibásan föltételező intellektualista gondolkodással szemben egyedül a természete szerint létre nyitott emberben ismeri el a léttapasztalás, az igazságra vonatkoztatottság, a szellemi erőt hordozás képességét, s amely szempont ezen képesség realizálásának biztosítékát a — töredékes létező világához képest transzcendens lét mint értelmes egész tapasztalásaként definiált és az embert a dolgok közül kiemelő — kultúrában látja. Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet törheti meg az intellektualista metafizika immár időszerűségét vesztett s emiatt meddő, a léttől mindinkább elidegenítő, létezésünk értelmét elfedő uralmát, illetve tárhatja föl a maga tágabb, átfogóbb összefüggéseiben a metafizika rajta túlmutató lényegét, értelmét ugyanúgy, mint minden más szellemi megnyilvánulás, jelenség értelmét, lényegét általában. Az így kialakult ontikus-kultúrtörténeti szemlélet, az ontikus-kultúrtörténet így kiépítendő diszciplinája nem csupán *egy* a más lehetséges és hozzá hasonló szemléletek, diszciplinák között, szerepe éppen az, hogy a többiek fölébe emelkedjék, hogy valamennyiüket egybefogja, hogy — a rajtuk túlmutató kérdésekre való különös tekintettel — mindegyiküket orientálja. Természetesen az ontikus kultúrtörténet vezető szerepét sem teológiai dogmák, sem filozófiai evidenciák, előföltevések nem alapozhatják meg, mert az nem csupán intellektuálisan alapozódik, hanem — korábban elképzelhetetlen módon — a lehetséges személyes-individuális problémák teljes körét átölelve, a léttapasztalás szellemi föltételeit mindenki számára biztosítva, teszi lehetővé a gondolkodás és a magatartás hitelesítését.

A Heidegger várakozásait, törekvéseit beteljesítő ontikus kultúrtörténet azonban nem az ő általa kijelölt úton éri el célját. Nincs szó arról, hogy szemlé-

letének kialakulása a hermeneutikai kör bejárása, a rajta belül adódó lehetőségek realizálása volna. Éppen ellenkezőleg azt kell mondani, hogy a léttapasztalást az intellektuális szemlélődés köréből a kultúra közegébe átemelő kultúrtörténet kitör ebből a körből, azt terméketlen körforgásnak tekinti, és a heideggeri dilemma megoldását abban látja, hogy az intellektuálisan kezelt hermeneutikai kérdéseket az ember egész lényét megrendítő, időről időre akár nyersnek, brutálisnak is mutatkozó kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat problémáival helyettesíti. Ennek megfelelően értelmeződik át a létmisztika, amely a nyelv lényegét kerülgető dialógus egészét belengi, amely a "Kérdezőt" (Heideggert) arra ösztönzi, hogy a tradicionális ázsiai szemlélődő mentalitásban valamely ideális beállítottságot lásson, s japán beszélgetőpartnerétől az őt izgató titok megfejtésének kulcsát remélje. Ontikus-kultúrtörténeti szempontból nyilvánvaló, hogy például a nyelv mibenlétének megértése egyáltalán nem valamely helyes lelki-szellemi beállítódás kikísérletezésének kérdése, nem lehet valamiféle hosszadalmas önnevelő, önfegyelmező folyamat eredménye. A létmisztika csak a vágy erejének ábrázolására, a vágyott cél körüljárására szolgál, és természetesen ellentétes irányú kijelentései ellenére maga Heidegger sem akar kilépni az európai gondolkodás köréből, bármit mondjon is vágyától ösztönzötten, minden pillanatban tökéletesen látja egy ilyen szándék kivitelezhetetlenségét és értelmetlenségét.

Heidegger, mint azt a műalkotás esetében is teszi, a nyelvben a léttapasztalás közvetítőjét, a lét "fölvilágoltatóját" látja. Semmi kétség, az ő megállapításában rejlő intenció kell, hogy a nyelv lényegére kérdező embert vezesse. A létmisztika zsákutcájából való kitörés érdekében azonban bírálnunk kell azt az abszurd törekvést, amely a nyelvben közvetítődő, a nyelvet létrehozó léttapasztalattal valamely intim, közvetlen viszonyba kíván kerülni, amely a nyelvet létrehozó élmény fölidézésére, visszanyerésére szólít föl. Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet a kezdetekhez, az ősállapothoz való önkritikus lelki-szellemi visszatérés helyett föladatának a mi mai állapotunk és a kezdet közötti távolság áthidalhatatlanságának fölismerését, a visszahelyezkedés értelmetlenségének belátását tartja. A heideggeri intellektualista-metafizikai önszemlélettel szemben számunkra nyilvánvaló, hogy a kezdeteknél hiányzik az az én, amellyel azonosulni lehetne, s amelyben itt és most a visszatérés poétikus-regényes vágya megképződik. A civilizáció előtti, primitív embernél egységképzet, igazságfogalom híján nem beszélhetünk személyes-szellemi törekvésről vagy személyes-lelki minőségről. A lelki-szellemi minőségek személyes kezelésének föltétele az igazságfogalom kialakulása, az igazságra való tudatos szellemi-lelki vonatkoztatás megindulása. A primitív ember teljes mértékben elmerül a dolgokban, a viszonyokban, abban, amit majd gyakorlatnak mondunk, ha az igazság problémájának megjelenésével ez az elmerülés már nemkívánatosnak mutatkozik, amikor a személyes szabadság mozzanatának bevonásával annak már lehet a lelket-szellemet torzító hatása.

A nyelvben közvetített léttapasztalat tehát nem az ember személyes szellemhez, személyes lelkéhez szól, hanem a nyelv világteremtő képessége, a nyelv létrejöttének lehetősége éppen azon alapul, hogy a primitív, animista ember esetében szellem és lélek egyáltalán nem különül el a jelenségektől és a dolgoktól, hogy a

dolgok megjelölése, a köztük való tájékozódás igénye és a léttapasztalás, a létnormák, az emberlét végső kérdéseiben való kiigazodás, vagyis egyfelől a megismerés, másfelől a megértés mint világteremtés együttesen, egyetlen mozzanatban jelentkezik. A primitív ember vagy az "első ember" nyelvteremtő képessége ezen a termékeny szinkretizmuson alapul, ezért képes a primitív ember "természetes" nyelvet, pontosabban valódi, tulajdonképpeni nyelvet létrehozni, és ennek hiánya, a jelölő, megismerő és az értelmező, léttapasztaló funkció elkülönülése miatt, vagyis hát a nyelvvel rendelkezés és a nyelv révén meginduló differenciálódás következtében nem hozhat létre a továbbiakban az ember igazi, természetes, hanem csak mesterséges nyelvet. A nyelvet ugyanis nem a lét igazsága után sóvárgó, azt valamiképpen sajátjává tenni akaró misztikus, de nem is a megélhetését, létének anyagi, természeti föltételeit biztosítani kívánó ember alkotja, hanem az a primitív ember, aki sem nem idealista, sem nem materialista, aki választási lehetőséggel még nem rendelkezik, és bármiféle individuális-személyes tévelygés nélkül követi a mítosz személytelen struktúrái által jelölt és semmiféle intellektuális megvilágítást, tudatos értelmezést nem igénylő, lehetővé nem tevő kultúrtörténeti léttapasztalatot.

Úgy véljük, ebbe az irányba mutat Heidegger, amikor a nyelv "mondai" jellegéről beszél. Idézzük a párbeszéd megfelelő helyét: "Kérdező: Én már régóta csak szükségből használom a nyelv szót, ha a lényegén gondolkodom. —Japán: De talál-e megfelelőbbet? —K: Úgy vélem, találtam, de szeretném megóvni attól, hogy közkeletű címkének használják, és egy fogalom jelzésére hamisítsák meg. —J: Melyik szót használja Ön? —K: A 'mondás' szót. Ez kimondást jelent, magát a mondottat és a kimondásra törőt. —J: Mit jelent mondani? —K: Föltehetően ugyanazt jelenti, mint a megjelenés és a megjelentetés értelmében vett mutatás — csakhogy az intés módján. —J: A mondás ezek szerint nem az emberi beszéd neve... —K: hanem annak a valóságnak, amiből az Önök *koto ba* szava int: a mondai..."

A nyelv "mondaiságának" heideggeri állítása nyilvánvalóan a nyelvet szervező, a nyelvet létrehozó, a nyelvi értést lehetővé tevő léttapasztalatra, annak a transzcendens egésznek a tapasztalatára utal, amely a dolgokban nincs meg, sőt a dolgok felé forduló, a dolgokba — később szerzett szabadságával visszaélve — belefeledkező emberből is hiányzik, amelyre a nyelvvel együtt keletkező "mondák", mítoszok utalnak, azok a mítoszok, amelyek kimondása a nyelv eredeti funkciója, amelyek kimondójaként születik, alakul ki a nyelv. A mondát, a mítoszt azonban a létmisztikában megrekedő Heidegger nem a maga tulajdonképpeni lényege szerint, vagyis szándéka ellenére nem ontikusan érti, ideális szellemi tartalmak közvetítőjét véli látni benne, és szemlélete még akár romantikusnak is lenne nevezhető, ha ugyanakkor a kor követelményének megfelelően nem hangsúlyozná az általa szellemi tartalommal felruházott mítosznak a nyelv személytelen közegébe ágyazottságát, nyelvben fogantságát. Mint láttuk, ezzel szemben ontikus-kultúrtörténeti szempontból a mítosz olyan szabályozó rendszer, olyan praktikus szerepű struktúra, amely mint alkalmas eszköz hozzásegíti a személyes kvalitással, a dolgoktól elkülönülő személyes szellemmel és lélekkel még nem rendelkező primitív embert a lét normáinak betartásá-

hoz, a maga emberségének realizálásához, ez az emberség azonban nem a mítoszokban, ezen alkalmi segédeszközökben mint azok értelme keresendő, hanem az általuk "kordában tartott", pontosabban tudattalan önértését személytelenül beléjük kódoló és segítségükkel önmagához hű maradó, saját értékeit általuk védeni képes emberben.

A nyelv és a mítosz a maga eredeti, elsődleges formájában, ahogyan az addig még nem eszmélkedő ember számára a világot — a nyelvvilágot és a mitikus világképet — megteremtette, s ahogyan az — a maga emberi késztetései és a világ dolgai, jelenségei között ellentétet, hasadást még nem tapasztaló, ezen ellentétekre még nem reflektáló — ember számára tökéletesen érthető, teljesen magától értetődő volt, amely állapotban a nyelv, mint világteremtő tényező egyáltalán létre jöhetett, az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet számára valamely sajátos magánvalónak mutatkozik, hiszen erről az első nyelvről, a tulajdonképpeni nyelvről, a nyelv lényegét közvetlenül föltáró, a szerepét tisztán, elsődlegesen betöltő nyelvről — mint a primitív ember számára még problémátlanul érthető mítoszokról is — nincs mit mondani, jelenségeinek vizsgálatához semmiféle értelmes, termékeny, hasznos szemponttal nem rendelkezünk, illetve nem rendelkeznénk, ha ez a nyelv valahol is számunkra elérhető, általunk megfigyelhető volna, ha azt nem törölte volna el egyébként is a nyelvfejlődés, a nyelvtörténet folyamata. Megállapításunk ezért nem praktikus, hanem elvi jelentőségű, annak belátását célozza, hogy a nyelvi lényeg a dolog természete szerint nem közelíthető meg, nem írható le, és nem azért, mert az ember megértő, megismerő képességének határait meghaladja, hanem mert egy ilyen célkitűzésnek eleve nem lenne értelme, az csupán félreértés volna. A nyelv mint világteremtő jelrendszer az egység kulturális tapasztalatának jeleként született, egyfelől azt erősítette meg, másfelől a kultúrtörténet dinamizmusának megfelelően az tette problematikussá. A nyelv lényegére irányuló kérdés tehát azt a téves képzetet kelti, mintha a nyelv, ez jelrendszer, illetve a hozzá tartozó értés az egységnek az őt létrehozó tapasztalatát magában foglalná, magában őrizné, mintha a nyelvnek magának értelme volna. Ha viszont nem beszélnénk a nyelvi lényegről, ha a nyelvet pusztán jelrendszernek, információközvetítő eszköznek tekintenénk, eltörölnénk a tőle elválaszthatatlan, bár belőle magából ki nem mutatható értést. A nyelv és a mítosz ezek szerint köztes helyet foglal el egyfelől a természet önmagukban értelmetlen dolgai és jelenségei, valamint a kultúra, az emberi szellem értelmes alkotásai között. Az előbbiek esetében, mint tudjuk, alaptalan lényegről beszélni, illetve azt esetleg magánvalónak nyilvánítani, az utóbbiak esetében pedig, amelyeknek van lényegük, értelmük, ez a lényeg megragadható, értelmezően kifejthető. A nyelvnek és a mítosznak a hozzájuk kapcsolódó értés ellenére, illetve az értelem hiánya következtében az értelme kifejthetetlen, a lényege megragadhatatlan, vagyis magánvaló.

Ami a nyelv lényegét illeti, az a nyelv története, az egész kultúrtörténet során változatlan marad. A nyelv ma végeredményben ugyanúgy jelrendszer, amely a hozzá tartozó értést használójától, az őt létrehozó embertől, "kívülről" kapja, amint az a kezdet kezdetén volt. A nyelv jelenségének a maga egészében ma ugyanúgy

nincs kifejthető értelme, azaz megragadható lényege, mint ahogy eddig soha sem volt, lényegét tekintve a nyelv a kultúrában élő, a kultúrát alkotó ember segédeszköze maradt, amely a maga nemében elementárisan fontos, teljességgel nélkülözhetetlen, amely azonban a használatát lehetővé tevő, használhatóságát megteremtő, működését megalapozó értést mint magánvaló lényeget, belőle magából hiányzó értelmet a használat során, egy rajta túlmutató funkció révén kapja. Ugyanakkor ami jelenségeit illeti, ez a kezdetben csak magánvaló, tulajdonképpeni funkciójában, vagyis értelmesen meg nem vizsgálható nyelv, ez a puszta jelrendszer az idők folyamán leképezte, magába szívta az egész kultúrtörténetet, annak a kultúrának a történetét, amelynek kezdetben csak hasznos eszköze volt: a kultúrtörténet a nyelvet annyira átstrukturálta, a történelem olyan mélyen belevéste barázdáit, hogy az valamely mélyebb, tartalmasabb értelemben is a kultúra nyelvévé vált, hogy mára — megragadhatatlan, magánvaló és könnyű szívvel zárójelbe tehető lényegén túl — minden jelensége a kultúra történetét tükrözi, kultúrtörténetileg értelmezhető, vizsgálható, leírható.

A nyelv, amely a mítosszal együtt a "világot" létrehozta, amelynek révén az embernek egyáltalán világa lett, kialakulásának pillanatától fogva tükrözni kezdte ennek az általa teremtett vagy legalább is segítségével teremtődött világnak a képét, a mindenkori világképet, amelynek értelmezett, értelmezhető változásaiból áll össze a kultúrtörténet, az a kultúrtörténet, amelynek a mozgását leképező nyelv története is része. A mi ontikus-kultúrtörténeti szemléletünk fényében a nyelv jelenségei történeti jellegűeknek mutatkoznak, és véleményünk szerint akár történeti egymásutánjukban, akár egyetlen nyelvállapoton belüli egymáshoz való viszonyukban vizsgáljuk őket, mindig szem előtt tartandó történeti sajátosságuk, az a tény, hogy a kultúrtörténet strukturálta, alakította ki e jelenségeket. A nyelv jeleségeit vizsgálni hivatott nyelvtudomány tehát mindenképpen humán tudomány, mert a nyelv jelenségei a lényege szerint emberi kultúra részét képezik. Aki viszont a jelenségeken túltekintve, azokat félretéve a magánvaló nyelvi lényeg felé fordul, a nyelv lényegének kimondására, megragadására törekszik, az — ha ezt a lényeget, a nyelv értelmét a nyelven belül keresi, ha mint Heidegger a nyelvben a létigazság személytelen közvetítőjét látja — megoldhatatlan, értelmetlen föladat elé állítja magát, ha viszont a nyelvhez tartozó, a nyelvi működésnek értelmet adó értést elmellőzi, ha a vizsgált jelenséget, a nyelvet működtető, a nyelvnek értelmet adó kultúra köréből mesterségesen kiszakítja, és benne csupán egzakt szemiotikai, információelméleti vizsgálódás tárgyát látja, a tulajdonképpeni nyelvi jelenségeket szem elől téveszti, és a maguk nemében hasznos, de a nyelvtudomány címére nem jogosult alkalmazott-tudományi, technikai jellegű tevékenységet folytat.

Lényegnek és jelenségnek a nyelv esetében megfigyelhető kettőssége a nyelvnek a kultúrához való kettős, történetileg egymástól elkülönülő, de mégis egymást szükségszerűen föltételező kötődését jelzi. A lényeg magánvalóságának, az értelmezhető, átlátható jelenségektől való elválásának hangoztatása arra a kultúrtörténeti tényre utal, hogy a dolgoknak, jelenségeknek egyebek között a szellemi-lelki élet

jelenségeinek is nevet adó jelrendszer csak a kultúrtörténet kezdőpontján alakulhatott ki, hogy az embernek, bármilyen szellemi magaslatokat, lelki mélységeket hódít is meg, tár föl majd a későbbiekben, csak ezen kivételes első pillanatban van nyelvteremtő, a semmiből nyelvet létrehozó képessége. Egyszerűen arról van szó, hogy a minden fikcionalitástól, konvencionalitástól mentes névadás tiszta, elementáris mámora, ez az emberi-kulturális értést a megismerő szerepű jelrendszerhez hibamentesen, varratmentesen hozzáforrasztó erő csak a lelki-szellemi ártatlanság állapotában lehetséges, s hogy a továbbiakban részlegesen működő nyelvteremtő erő már mindig szükségszerűen hagyományhoz kötődik, előzményekre támaszkodik, a folytonosság, de legalább is a folytonosság látszatának fönntartásához ragaszkodik, úgymond hozott anyagból dolgozik. (Mai nyelvértésünk, nyelvtudományunk egyik hibája, hogy az a maga intellektualizmusa miatt ezt a tényt igazában nem képes fölfogásába beépíteni.)

A jelenségek átláthatóságának, értelmezhetőségének a magánvaló lényeggel való szembeállítása viszont arra figyelmeztet, hogy a kezdet kezdetén, a kultúrtörténet kezdetekor jel és szó "varratmentes" összeforradásának, jelentés és értés spontán kapcsolódásának eredményeként kialakult nyelv az idők során mindinkább és a civilizáció kialakulása óta mindenképpen annak köszönheti fönnmaradását, továbbfejlődését, hogy az emberlét végső kérdéseihez való, az idők folyamán egyre inkább személyessé, átláthatóvá váló viszonyt jelenségeiben tükrözi. Itt már igazában nem a jelrendszerhez rendelt spontán értés, hanem a nyelv jelenségeiben (de nem a lényegben) magában is kifejeződő, benne rejlő kultúrtörténeti értelem a nyelvi jelenségek tulajdonképpeni strukturáló elve. Ez azt jelenti, hogy az eszméiben, a maga személyes szellemi teljesítményeiben, kultúrafönntartó képességében időről időre csalódó, kételkedő ember nem gondolhatja, hogy a nyelv mint valamely megbízható személytelen automatizmus egykori spontán kialakulásának analógiájára a szellemi teremtés föladatát a mi modern korunkban magára vállalhatja. Ugyanis nemcsak arról van szó, hogy mi modern emberek nem rendelkezünk az első ember semmiből nyelvet teremtő képességével, hanem a nyelv elpusztításának, elhanyatlani engedésének lehetősége is súlyosbítja helyzetünket. Mivel azonban elődeinkkel szemben a nyelvi jelenségek átlátásának lehetősége számunkra adott, ezzel a lehetőséggel élnünk szükséges, tudomásul kell vennünk, hogy a mi korunkban a nyelv fönntartásának, működtetésének föladata ránk nehezedik.

Ontikus-kultúrtörténeti szemléletünk azt mutatja, hogy lényeg és jelenség nagymultú metafizikai fogalompárjának használata a nyelvre korlátozódik. A természeti dolgok esetében, mint láttuk, lényegről, kultúrkincsek, a művek esetében a lényegtől, kifejthető értelmüktől elkülönülő jelenségről fölösleges beszélni. A hgyományos lényeg-jelenség probléma e belátás fényében úgy értelmeződik, hogy a intellektualista metafizika nem lévén képes kellőképpen differenciálni, a nyelv sajátosságát vetítette ki tévesen a dolgokra, látta bele a dolgokba, valamint a művekbe, a kultúrtörténeti alkotásokba. A modern nyelvfilozófia, amely a megismerés tulajdonképpeni és egyetlen akadályát a nyelvben látja, rátapint arra, hogy lényeg és

jelenség a nyelvben különül el, hogy igazában csak a nyelvben különül el egymástól, a nyelv sajátosságát kifejteni azonban nem tudja. Ez utóbbi föladat megoldását és egyben a modern nyelvfilozófiák ismeretelméleti szkepticizmusának, agnoszticizmusának leküzdését az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet teszi lehetővé. A modern gondolkodás, mint ismeretes, az ismeretkritikai erőfeszítések végeredményeként kiiktatja a kultúra korábban spontán módon érvényesülő szempontját s a benne implicite jelenlevő ontikus szemléletet. Ezen ontikus-kultúrtörténeti szempont reflektálása, illetve annak a nyelvi problémára való alkalmazása az ismeretelméleti szkepticizmust, korunk jellegzetes válságtünetét, amint azt megmutatni igyekeztünk, fölszámolja.

A nyelv jelenségeinek az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet fényébe állítása és magának a nyelvtudománynak az átfogó kultúrtörténeti szempont által való orientálása természetesen nem jelentheti egyszerűen a hagyományos nyelvtörténetnek, a hagyományos filológiai nyelvtudománynak az úgynevezett modern, strukturalista nyelvi vizsgálódásokkal szembeni megerősítését. Mindenekelőtt azért nem, mert ez a múlt században kialakult hagyományos nyelvtudomány nyilvánvaló pozitivizmusa miatt nem különbözik annyira a modern egzakt irányzatoktól — amelyek mindegyikében a neopozitivizmus kifejeződését látjuk — amennyire az kívánatos volna. A hagyományos nyelvtörténet ugyanis az "objektív szellem", a vallás-, filozófia-, irodalom-, művészettörténet tényeit értelmező, illetve az eseménytörténet tényeinek ontikus vonatkozásait megragadó s ezáltal azokat is megemelő kultúrtörténet helyett a tárgyi mozzanatoknál megragadó művelődéstörténet jelenségeire támaszkodik, valamint a nyelvi jelenségeket, nyelvi változásokat — az értelmezéstől módszeresen tartózkodva — süket, földhözragadt tárgyszerűséggel vizsgálja, és ebben az értelmezetlenségben, értelmetlenségben látja saját tudományosságának legfőbb biztosítékát. Pedig eléggé nyilvánvaló, hogy a különböző nyelvi jelenségek — a szavak és a nyelvtani szerkezetek — kulturálisan specifikus szemléleteket tükröznek, értékesítenek, hogy a nyelvben — ha teljes egészében nem is "szellemi objektiváció" úgy, ahogyan a kultúrtörténeti alkotások, a művek azok — a kultúra szelleme, sajátos tapasztalata munkál, hogy a kultúra önmagára találása, történetileg adott lehetőségeinek kibontakoztatása a nyelv gazdagságát, kifejezőképességének növekedését, szépségének, arányainak megmutatkozását eredményezi, amint arról a tudományt alapozó kiemelkedő gondolkodók (Humboldt, Herder, Grimm) a maguk idején egyébként beszéltek, de amely programot annak idealizmusa, az intellektuális-individuális mozzanatoknál megragadó ismeretelméleti beállítottsága, vagyis az átfogó ontikus szemlélet hiánya miatt érvényesíteni nem tudtak. A hiteles ontikus kultúrtörénet körvonalainak kibontakozása ezzel szemben — kellőképpen átértelmezett formában — minden bizonnyal ezen törekvések megvalósítását eredményezi.

A nyelvtudomány ma, a nyelvfilozófia fölfutásának korában a megosztottság állapotában van, olyan egymásnak ellentmondó, az igazságot értelmetlenül szem elől tévesztő, részigazságokra daraboló diszciplinákra tagolódik, amelyek nem akarnak tudni egymásról, amelyek görcsösen kitartanak azon fikció mellett, hogy külön-külön a teljes igazsághoz vezető úton vannak, hogy közelítésmódjuk megfelel a vizsgált

tárgy jellegének. Miközben a nyelv minden dolgok alapjává, a nyelvfilozófia a bölcsek kövének birtokosává nyilvánúttatott, a nyelvtudomány lényegében képtelen megfelelni saját föladatának, a nyelvi jelenségek értelmes és tartalmas, átfogó és kiegyensúlyozott magyarázatának. Az ontikus-kultúrtörténeti szempont jelentőségét adott vonatkozásban abban látjuk, hogy korunk tudományelméleti dogmáit megtörve, ezt a megosztottságot elfogadhatatlannak mutatja, és a jelen állapotban kifejeződő problémákkal szembenézve, annak oldására tesz kísérletet. Szükségszerűnek tartjuk, hogy ez a kísérlet Heidegger írásának értelmezéséből indul ki, mint olyan gondolkodó művéből, aki nemcsak részese e korszerű modern megosztottságnak, hanem annak tudatát és fölfogásának igényét is hordozza, valamint azt közvetlenül, személyesen megfogalmazza.

A nyelvtudománnyal egyetemben válságban van annak tárgya, működési területe, a nyelv is. Nem önmagában, valamiféle sajátos belső problémáiból adódóan, válságában a szellemi alkotóerő átmeneti kiapadása tükröződik. Nem működik a nyelvi fantázia ott, nem igen van mit mondania a nyelvnek, ahol az alkotótevékenység fölfüggesztődik, ahol az alkotó kezdeményezés immár nemcsak privát nyárspolgári furcsálkodást, hanem komoly, szisztematikus, teoretikusan megalapozott és a gondolkodás jelen szintjén kétségtelenül érvényes elutasítást vált ki. Tulajdonképpen csak az alvilág és a szellemi deviancia pozíciójára helyezkedő írástudók nyelvi fantáziája eleven, akik kortársaik többségével ellentétben úgy kerülnek valóban élő, bár közvetett viszonyba az igazsággal, hogy kinevetik, érvényét kétségbe vonják. Kétértelmű megnyilvánulásaik jelentik azt a maximumot, amelyet a jelen állapot tolerál. A következtetés számunkra logikusan adódik: meg kell kísérelni ezen a helyzeten változtatni.

VAN-E KITÖRÉSI LEHETŐSÉG A NYELV CSAPDÁJÁBÓL?

"Nyelvem határai világom határait jelentik."
(Wittgenstein)
"Verdeutschen - verfremden..."
(Luther)

E vitairat kizárólagos célja Martin Heidegger "Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden" (magyarul: *Útban a nyelvhez: egy japán és egy kérdező párbeszédéből*, Tillman J. A. fordítása, Helikon Kiadó, Budapest, 1991) című művének nyelvfilozófiai *értelmezése*.

Annak a kötetnek a címe, amelyben az értelmezés tárgyát képező írás megjelent, sokmindent elárul. Ismeretes, hogy Heidegger több művének címében is használta az "út" szót (*Holzwege, Der Feldweg, Unterwegs zur Sprache, Wegmarken*), ami nála egyszersmind egyfajta ösvényt, megközelítési módot is jelöl. Az értelmezendő műben, e fiktív párbeszédben ez az "út" a nyelvhez, a nyelv felé vezetne, a nyelv *lényegének*, mibenlétének megragadását célozná, az első nehézséget azonban máris jelzi a — Heidegger által meglehetősen következetlenül használt — *Sprache* szó meghatározhatatlansága és elképesztően nagy *poliszémiája*. Ide vezethetők vissza azok a speciális problémák is, amelyek a *Sprache* szó más nyelvekre történő fordítása vet fel (pl. francia "langue", langage", discours" stb.), továbbá az a tény, hogy Heidegger maga is több ízben használja a *Sprache*-t a *Rede* szinonímájaként, szembeállítva a *Gerede* ('fecsegés') terminussal. Mivel azonban *értelmezést* írok, nem szaktudományos értekezést Heidegger nyelvéről vagy Heidegger és a nyelv viszonyáról, ezekbe a kérdésekbe nem szeretnék részletesebben belemerülni. Ugyanakkor megnehezíti a dolgot, hogy nincsen kodifikált, szabályokban rögzített leírása annak, hogyan *kell* egy művet értelmezni. Csak annyit tudunk, hogy *valamiből* ki kell indulni, és valamilyen *szempontot* érvényre juttatni az értelmezés során.

Kiindulópontként annyit mindenképpen le kell szögeznünk, hogy valamennyi heideggeri terminus alapja a transzcendencia. Hogy a körülötte lévő világot és önmagát megérthesse, az embernek (*Dasein*) lényegében transzcendensnek kell lennie. Heidegger a transzcendenciában látja az értelem lényegét. Ugyanakkor egy dolognak a Létét, vagyis az értelmét egy *fogalom* nem fejezi ki: valaminek az értelme sohasem egy *szó*. A transzcendencia mindig lépést, ugrást (*Sprung*) jelent, ami az érzéki valóság és a *szellemi*, a *racionális* közötti szakadékot hidalja át. A heideggeri hermeneutika egyik alapvonása, hogy nála minden cirkuláris, minden egy zárt körforgalmat alkot, ennek az a következménye, hogy nem lehet meghatározni: hol kezdődik a kör, de ugyanígy azt sem lehet megmondani, hol végződik. Ezért Heideggernél *maga a kérdés lesz a válasz* (is). A kérdések sorozata — a heideggeri hermeneutika másik fő jellegzetessége — arra utal, hogy nemcsak egy kör van, hanem több, és ezek a

körök konkrét, valódi utak, ösvények, amelyek egzisztenciánk minden területét átszelik, tehát keresztezik is egymást. A Dasein, a "megértő diszpozíció" (*verstehende Befindlichkeit*) feladata az, hogy *értelmet adjon* mindannak, ami körülötte van, és ehhez szüksége van egy *eszközre*, amely egyszersmind a megértő diszpozíció másik alapvonása, a "lét háza" - ez pedig *a nyelv*, a *Sprache*.

Tudva tehát, hogy Heideggernél nem válik szét élesen a kérdés és a válasz (azt is mondhatnánk: mindig több a kérdés nála, mint a válasz), nem szabad elcsodálkoznunk azon, hogy ebben a rövid írásában olyan alapvető metafizikai kérdések sokasága "kerül elő", mint hogy: Van-e egyáltalán nyelvről szóló beszéd? Lehetséges -e nyelvi formák segítségével magáról a nyelvről beszélni? Miben rejlik a nyelv lényege, Heidegger módjára feltéve ugyanezt a kérdést: mi a "*Wesen* des Grundes" a nyelv esetében? Mi az, amit megértésnek nevezünk, mi az, amit el lehet gondolni egyáltalán? Túl lehet-e jutni a metafizikán? Hogyan lehet elgondolni valaminek a *lényegét* (*Wesen*)? *El lehet-e nyelv nélkül gondolni valamit*? Lehetséges-e nyelv nélkül gondolkodni magáról a nyelvről?

Íme néhány azon kérdések közül, amelyek Heideggert a japán professzorral való fiktív párbeszéd megírására késztették. Ha ezen az úton még messzebbre merészkedünk, akkor az alábbi fő kérdést fogalmazhatjuk meg: Ki lehet-e jutni a metafizika "csapdájából" anélkül, hogy ne lépnénk bele egy másikba: *a tapasztalat fogalmakba való rögzülésének* (*begriffliche Erstrarrung des Erlebens*) csapdájába.

Az ellentmondás — maga Heidegger is tudja, érzi — feloldhatatlannak tűnik. A tudomány mai állása szerint az emberi gondolkodás *fogalmi jellegű*, fogalmakhoz kötött, csak az ember képes arra az ugrásra, amely az érzékitől, a tapasztalattól az absztrakt "valóságig", a fogalomig vezet, s ez még akkor is így van, ha Heideggert követve elfogadjuk, hogy a tapasztalattól az ismeretig vezető út folyamatában állomások, szakaszok, ugrások (*Sprung*) vannak. A nyelvfilozófia mai álláspontja szerint gondolkodásunk alapvetően fogalmi jellegű — ezt a kialakult fogalomrendszert próbálja meg Heidegger a *Lét és idő*ben a maga szokatlan, furcsa szóösszetételeivel "felrúgni" és egy másfélével helyettesíteni —, fogalmaink azonban mindenképpen *nyelvspecifikusak*: csak azt tudjuk "elgondolni", amiről fogalmunk van, e fogalmak egy adott nyelvhez kötődnek, s (ez) a nyelv alapvetően befolyásolja gondolkodásunkat. Itt bezárul a kör, amelyből lehetelenség kitörni, hiszen ha parafrazáljuk Étienne GILSON francia filozófus állítását, amely szerint "csak egy bizonyos *nyelven* lehet filozofálni, és a felhasznált nyelv struktúrája alapvetően befolyásolja a filozófiai problémáknak már magát a felvetését is", akkor azt mondhatjuk, hogy csak egy bizonyos nyelven lehet gondolkodni, "elgondolni valamit", s a felhasznált nyelv struktúrája alapvetően befolyásolja, "meghatározza" a gondolatoknak már magát a felmerülését is. Ezt Heidegger maga is jól tudja, utal is rá, hogy a nyelvről szóló beszéd csaknem kikerülhetetlenül *tárggyá* teszi a nyelvet, s így a *lényege* vész el, ami — mint tudjuk — nem lehet *nyelvi*. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy már Wittgenstein is utalt rá: a világ *értelmének* a világon *kívül* kell lennie.) Ugyanakkor

azonban, mindezen nehézségek ellenére "nem tekinthetünk el a nyelv lényegén való gondolkodástól. A mód a döntő, ahogy erre kísérletet teszünk" (22).

Nézzük meg egy kicsit közelebbről, mi is az a mód (*Weg*), amellyel Heidegger kísérletet tesz a nyelv lényegén való gondolkodásra. Bár, mint írja, ő maga már régóta csak szükségből használja a "nyelv" szót, ha a lényegén gondolkodik, a saját maga által felállított ellentmondást feloldani nem képes: a nyelv problémája ugyanis elválaszthatatlanul összefügg egy sor egyéb, metafizikai jellegű problémával, mindenekelőtt a *gondolkodással*.

Amint már utaltam rá, a legfőbb nehézséget a *nyelv* szó óriási poliszémiája, devalválódása és inflálódása jelenti. A modern társadalomtudományi szakzsargonban a *nyelv* szó szinte elvesztette jelentését: megragadhatatlanná, szétfolyóvá, definiálhatatlanná vált, csakúgy, mint "sorstársai", a *jel*, a *jelentés*, a *struktúra*, a *stílus*, az *értelem*, a *paradigma* stb. A *nyelv* szó immár nem jele, referense, jelölője *valami másnak*, mint a nyelv többi szava, hanem egy hosszú inflálódási folyamat végeredményeképpen auto-referenssé lett, és ami talán még rosszabb, fogalommá merevedett. Nem véletlenül kezdi *Földényi F. László* "Melankólia" című könyvét ezekkel a szavakkal: "Fogalmak igénybevételével *kell* beszélnünk arról, ami magukat a fogalmakat is kikezdi, hogy végül délibáb módjára utolérhetetlenné tegye őket. A szavak grammatikájához, mondatok hangzásához fordulunk segítségért, ám ezek azt próbálják tematikussá, áttekinthetővé és bekeríthetővé tenni, ami magukat e szavakat és mondatokat is *megelőzi*. A beszéd hangzatos, de előbb vagy utóbb elnémul: a csend szülötte ő is. A szavak kevesebbet mondanak, mint amennyit velük közölni szeretnénk — félrevezetnek, gondolatainkat eltérítik eredeti céljuktól, olyannyira, hogy beszéd közben esetleg mi magunk is elcsodálkozunk: mást szerettünk volna mondani, nem azt, amit a szavak, a hangsúlyok, a nyelvi szerkezetek sugallnak. A szó kevesebbet mond, mint amit közölni akarunk — de az, hogy a félreértések életünkben soha véglegesen meg nem szüntethetők, arra utal, hogy nem csupán technikai tökéletlenségről van szó, hanem *a beszédnek, a közlésnek legsajátabb paradoxonáról*. A szavak keveset árulnak el, mert túl sok mindent tartalmaznak. Bármit mondjunk is, bármiről beszéljünk is, szavaink nem csupán arról szólnak, amit közölni kívánunk. Mélyükön ott lappang *egy másik, kimondatlan világ*, ami e szavakat élteti. E másik világról természetesen szintén ejthetünk szót — ám ezzel nem felszámoljuk, csupán határait toljuk kijjebb, tágítva *a soha utol nem érhető horizontot*. A szavak, a fogalmak, a beszéd fontosságából mindez mit sem von le; de a szónak, hogy valóban jelentőségre és jelentésre tegyen szert, számot kell vetnie önnön kiszolgáltatottságával, tudatosítania kell saját törékenységét." (az én kiemeléseim, A. S.)

A fenti mondatokat akár Heidegger is leírhatta volna, hiszen ő is jól tudja, hogy a fogalmakkal folytatott játék, a fogalmak pontatlansága, definiálhatatlansága stb. alkalmatlanná teszi őket a metafizikai kérdések pontos megfogalmazására. A magam részéről ugyanilyennek érzem a helyzetet a *nyelv* esetében: nem látok kiutat a "nyelvi nyelv", a *lingua-linguaggio* csapdájából. Nehéz "kívülről", "kintről" nézni olyan valamit, amibe eredendően "bele vagyok vetve" (*geworfen*), a "Lét háza" egy-

szersmind a lét börtöne is, és meglehetősen nehéz a börtönt kintről nézni úgy, hogy közben benne ülök. Nem is a nyelvvel van itt alapvetően baj, bár a nyelv bizonyos értelemben tényleg "útban van", akadályozza a gondolatok kifejezését, pontos megfogalmazását, hanem a fogalmakba merevült, megcsontosodott — nyelvi sémákba, grammatikai relációkba, szintaxisba, logikai struktúrákba stb. rögzült — "napnyugati metafizikai" gondolkodással.

Heidegger, mint Kérdező e circulus vitiosusból való kitörésre tesz kísérletet; pontosabban nem is kísérletet tesz, hanem — szokásához híven — kérdéseket *tesz fel*. Kétségtelen, hogy a gondolatok kifejezéséhez szavakra van szükség, csakis beszéléssel "érthetünk szót", csak a beszéd (*Rede*) révén juthatunk el valamiféle általános "igazsághoz", valami olyasmihez, hogy egy dolgot *ne csak a nyelv felől nézhessünk*. Megállapítja, hogy a "hermeneutikus" a "fenomenológiai" jelzőjeként nem a közismert értelmezési módszertant, hanem *magát az értelmezést* jelöli. De akárhogy csűri-csavarja a dolgot, akárhogy is "megdícséri" japán beszélgetőtársát azzal, hogy az "közelebb áll a nyelv lényegéhez, mint a mi fogalmaink bármelyike" (26), a csapda, a nyelv csapdája továbbra is zárva marad. "Nem én állok közelebb, hanem a szó, melyről kérdez" — válaszolja a japán professzor. Mire a Kérdező: "De az önök nyelvének mely szava mondja azt, ami mi, európaiak, 'nyelvnek' nevezünk?" -"Eddig visszariadtam e szó kimondásától, mivel fordítását meg kell adnom — így a japán professzor —, miáltal a fogalmak képzetkörében a mi nyelv szavunk puszta képírásnak tűnik. Mert az európai tudomány és filozófiája csak a fogalmak révén törekszik a nyelv lényegének megragadására" (39).

A szemrehányás jogos, és a megértés akadályát Heidegger jóval korábban is jelzi: "... a beszélgetés nyelve európai volt, megtapasztalni és elgondolni azonban a japán művészet kelet-ázsiai lényegét kellett" (15). Így jó irányban indul el, amikor japán beszélgetőtársával a legapróbb részletekig elmagyaráztatja a nyelv japán szavának, a *koto ba*-nak a szemantikáját. A japán professzor által adott magyarázat jelzi azt az irányt, amelyben következetesen haladva talán ki lehetne jutni a fogalmakba merevült, fogalmakba és relációkba rögzült "napnyugati metafizikai" gondolkodás csapdájából. Teljesen nyilvánvaló, hogy a tárgynyelv-metanyelv distinkció erre alkalmatlan, de túl kell lépni a nyelvészek és szemiotikusok vizsgálódási területét képező *nyelven* ("langue") is, csakúgy mint az európai gondolkodás bejáratott sémáin. A japán beszélgetőtárs ugyanis nem szavakban, hanem *képekben* "gondolkodik"; e képeket "fordítja le" a szavak nyelvére, képekben "képezi le" a világot, az ő világképe, mentalitása, *Weltanschauung*ja, ha úgy tetszik, kultúrája természeténél fogva nem nyelvi, hanem képi jellegű. Ezért kényszerül hosszadalmas magyarázkodásra a *koto ba* értelmének "megvilágítására". Olyasféléket mond, hogy "a *koto* a szólító csendesség tiszta elragadtatása. A csend lobogása támasztja ezt a szólító elragadtatást, és a csend lobogása az a fenntartó is, ami az elragadtatást magával hozza. *Koto* egyúttal mindig megnevezi magát a mindenkori elragadtatást is, ami a megismételhetetlen pillanatban egyedülállóként ragyog fel kelleme teljességében. (...) *Ba* a leveleket, méghozzá különösen a sziromleveleket nevezi meg, gondoljon a cseresznyevirágra és a

szilva virágára..." (39).

A Heidegger írásait japánra fordító beszélgetőtárs mondja — de akár én is mondhatnám, és bárki, aki fordított már életében —: "a fordítás során gyakran éreztem magam úgy, mintha különböző nyelvi lényegek közt vándorolnék ide-oda, méghozzá úgy, hogy közben egy fény villant fel, azt sejtetve, hogy az alapjában különböző nyelvek lényegforrása egy és ugyanaz" (24). Az a feltevés, hogy a sokezer különböző emberi nyelv "lényegforrása" egy és ugyanaz, nem újkeletű, és Heidegger, a Kérdező is egyetért vele abban, hogy e "lényegforrás" megtalálása érdekében nem egy általános *fogalom* után kell kutatni, amely alatt az egyes nyelvek elhelyezhetők. A japán professzor gondolkodási útjának természete, mint látjuk, nincs áttéve "a gondolati lépések mozgékonyságát leromboló fogalmi módszertan" formájába: "Bennünket, japánokat nem riaszt el, ha egy beszélgetésben a tulajdonképpeni elgondolt meghatározatlan marad, vagy akár a meghatározatlanba rejtőzik vissza" (14). "A maradandó a gondolkodásban az út (...) igazán előre csak a visszavezető út visz".

Heidegger jól érzékeli a veszélyt, amely alapvetően hordozza magában a félreérthetőség lehetőségét: "Beszélgetéseink veszélye magában a nyelvben rejlett, nem pedig abban, amit megbeszéltünk. A beszélgetés nyelve folytonosan szétfoszlatta annak a lehetőségét, hogy az mondassék, amiről szó volt" (7-8).

Azt hiszem, az alapprobléma további idézetek nélkül is világosan megfogalmazódik: a "napnyugati metafizikai fogalmak", az európai fogalmi nyelv és az e nyelv által kifejezésre jutó gondolkodás pontszerű elvontságokat képez, gondolkodásának tárgyait önkényesen kiszakítja az együttállások hálózatából, önkényes módon relációkba, viszonylatokba "rendezi őket", időt "szervez" köréjük, ok-okozati összefüggéseket állapít meg közöttük, logikai-szemantikai stb. kategóriákba "sorolja őket". A japán nyelv és gondolkodás *alapvetően* más természetű: sokkal képszerűbb, sokkal metaforikusabb, sokkal kevésbé "nyelvi", mint az európai. Nyelve egy más kultúrát, másféle gondolkodásmódot, másféle *Weltanschauungot* hordoz. (Megint csak zárójelben jegyzem meg egy speciális japán versforma, a *haiku* kapcsán: mennyire más "vers"-fogalmunk van nekünk, európaiaknak, mint a japánoknak; a mi számunkra egy ilyen haiku, hogy "az öreg tóba béka ugrott és a víz megloccsant", nemigen tűnik versnek, miközben a japánok ezt a haikut szinte az egész japán irodalom legnagyobb gondolatának tartják.)

Heidegger kérdései és a japán beszélgetőtárs "válaszai" talán közelebb vihetnek bennünket a probléma gyökerének megvilágításához: a nyelv az európai gondolkodás szerint "a gondolkodás forrásaként szökik elő", ugyanakkor nem eléggé felkészült ahhoz, hogy mondani tudjon valamit a "mondásként" értett nyelv lényegéről. Nyelvről szóló *beszéd* (*Rede*) csak a kimondatlanban van, de a megoldás — a nyelvi nyelv "csapdájából" való kitörés — nem a hallgatás, nem a nem-beszélés a nyelv*ről*, és nem is a nyelv*ből* szóló beszéd olyan módon, hogy a beszéd a nyelv lényegéből "hívna" és oda "vezetne" (ez az út még a japán beszélgetőtárs számára is körbenforgónak tűnik), hanem annak a ténynek a belátása, hogy itt nem "problémák" és "megoldások" vannak, hanem *csak út* van. A két beszélgetőtárs egyetért abban, hogy "a

nyelvről való beszéd helyett most magunk is megkíséreltünk néhány lépést tenni azon az úton, amely rábízza magát a mondás lényegére" (46). Ennél többet nem is igen tehetnének. Mert ha elfogadjuk azt, hogy "nem lehet a hallgatásról hallgatni", akkor tudomásul kell vennünk azt is, hogy nem lehet a beszédről beszélni.

Összefoglalásképpen annyit mondhatunk, hogy Heideggernek ez a műve nagyszabású kísérlet a metafizika meghaladására, amelyről ő kezdettől fogva tudta — és megmutatta, *miért* —, hogy kudarcra van ítélve. A metafizikát nem lehet "meghaladni", a transzcendenciából nem lehet "kilépni": az egyetlen lehetséges "megoldás" a miénktől eltérő nyelvek — és az e nyelvek mögött meghúzódó *másféle* gondolkodás, világkép, mentalitás, kultúra, Weltanschauung — megismerése, megértése, de legalábbis ennek *kísérlete*. S ha mindez nem megy olyan könnyen, nem szabad elkeserednünk! Hadd idézzem befejezésként itt is — mint tettem már annyiszor— Teller Ede mélységes bölcsességről tanúskodó szavait: "Amit megértésnek nevezünk, az gyakran nem több annál az állapotnál, amikor rájövünk arra, hogy *mit* nem értünk."

MÍTOSZ ÉS KULTÚRTÖRTÉNET

Mircea Eliade *A szent és a profán* című könyvének értelmezése

Könyvének bevezetésében Eliade Rudolf Otto teljesítményét méltányolja, aki "egészen sajátos és új nézőpontot" választva "nem Isten és a vallás fogalmával foglalkozott, hanem a vallásos tapasztalás különböző formáit kívánta elemezni". Eliade a legteljesebb mértékben osztja Rudolf Otto álláspontját, az ő munkájának is központi célja, hogy a vallási jelenség leírása közben ne ragadjon meg filozófiailag is formulázható fogalmaknál (lásd. Isten, transzcendencia), hogy a vallásnak a filozófiai problémákból le nem vezethető jegyeit, sajátosságait is vegye számba. Eliade azonban annyiban haladja meg szellemi elődjének eredményeit, hogy mindezt következetesebben, radikálisabban, bizonyos vonatkozásban egyértelműbben, szuverénebbül teszi. Otto úgy kíván következetes lenni, hogy a filozófiai vallásmagyarázat eredményeivel elégedetlenül, megkísérelt szembefordulni a filozófiával, "a racionális és spekulatív elemet mellőzve, a vallásnak elsősorban az értelem számára nem hozzáférhető oldalával foglalkozott. Luther nyomán megértette, mi a hívő ember számára az 'eleven Isten': nem a filozófusok istene ez, mint például Erasmusé, nem 'eszme', nem elvont fogalom és nem is morális allegória, hanem sokkal inkább bizonyosfajta borzasztó hatalom, amely az isteni 'haragban' nyilvánul meg". Eliade ezzel szemben azt fedezi föl, hogy a filozófiával való konfrontálás az elhatárolási szándék hangsúlyos volta ellenére a vallást a filozófia fogságában tartja, nem lehet ugyanis igazában szemügyre venni a vallási jelenséget, ha csak azt tekintjük legsajátabb sajátjának, amiben a filozófiától különbözik, s ha ily módon a filozófia marad a vallási jelenség, a vallási tapasztalás leírásának vonatkozási pontja. Ezért ő "a szent jelenségét egész sokféleségében kívánja megvilágítani, és nemcsak *irracionális* oldalát tartja szem előtt. Nem csak a vallás nem racionális és racionális elemei közötti viszony érdekli, hanem a szent a maga egészében."

Mint munkájának címe is jelzi, Eliade a szentnek a profánnal, a vallásinak a nem vallásival való szembeállításában véli föllelni azt a viszonyítási rendszert, amely a szentnek, a vallásinak valóban szuverén, a filozófiától mint abszolutisztikus igényű szemléletmódtól független szemügyre vételét ígéri. Ebben a rendszerben többé nem elegendő arról beszélni, milyen sajátos, az intellektualista tudományban ki nem mutatható úton-módon éli meg a vallásos ember Isten létét, a létet, a transzcendenciát, mert itt a transzcendenciát magát nem lehet a filozófia által már leírt, filozófiailag már megalapozott problémának tekinteni, itt a kérdés — nagyon helyesen, nagyon termékenyen — úgy tevődik föl, miképpen vonja be az emberi létezés körébe a vallás a transzcendenciát az immanenciában megragadó és a dolgoknak értelmet adni nem tudó profán, hétköznapi szemlélettel szemben.

Az európai filozófia Platón óta beszél a transzcendenciáról, s ha a vallási lényeg mibenlétére kérdezve, a vallási jelenség leírására vállalkozva, a transzcenden-

ciát szóba hozhatjuk, az a filozófiának köszönhető, de a filozófia több, mint kétezer éves erőfeszítése során nem volt képes kidolgozni a transzcendencia, a lét megtapasztalhatóságának kérdését, erejéből csupán a probléma jelentőségének nyomatékos állítására (lásd. Heidegger) futotta. Amikor Eilade azt állapítja meg, hogy "a vallásos ember számára a tér nem homogén, törések és szakadások találhatók benne, olyan részeket tartalmaz, amelyek minőségileg különböznek a többitől... vagyis létezik egy bizonyos fajta szent, erővel feltöltött, jelentőségteli tér", akkor az intellektualista filozófia föloldhatatlan dilemmáját félretolva jelzi a transzcendenciának a kultúraalapító vallás által megtapasztalható tényleges érvényét. A tér, amelyről beszél, nyilvánvalóan nem egyszerűen a fizika vagy az intellektualista metafizika tere, hanem az emberi létezésnek a vallásalapítás mozzanata által létrehozott sajátos öntörvényű, a lét egyetemes szempontját a természeti világnál határozottabban érvényesítő közege, mint ahogy nem a fizikai, metafizikai értelemben vett világról beszél akkor sem, amikor a tér nem homogén voltát mint a vallásos tapasztalás ősélményét "világalapításnak" nevezi. Ezért írja: "Nem elméleti okoskodásról van itt szó, hanem olyan elsődleges vallásos élményről, amely megelőz minden, a világra vonatkozó reflexiót, mert ez teremti meg azt a 'szilárd pontot', középtengelyt, amelyből minden jövőbeni tájékozódás kiindul".

A vallási jelenségnek a filozófiai reflexiótól szabad, elfogulatlan leírása lehetővé teszi a transzcendencia, a lét sajátosan vallási megtapasztalásának kimutatását. Eliade fenomenológiai ihletettségű eljárása ugyanakkor megelégszik a transzcendenciának, a létnek a filozófia által kialakított, sajátosan filozófiai fogalmával, annál is inkább, hiszen a vallásnak mint a léttapasztalás ősformájának a filozófiával szemben külön transzcendencia- vagy létfogalma nincs. Miközben tehát a vallási jelenségnek a filozófiai reflexiótól szabad leírása megtörténik, fény derül filozófiának és vallásnak lényegi egymásra utaltságára, s következésképpen arra, hogy a vallás mibenlétének kérdése a jelenség korrekt fenomenológiai leírása után sem kezdeményezhető, hogy a vallás fogalmának megismerő megragadása továbbra is a filozófiai reflexiónak a vallási jelenségre szabadítását, a vallási jelenségnek a filozófiai reflexió által való összekuszálását vonná maga után. Amikor most a magunk részéről mégis a vallási lényeg kérdésének fölvetését kezdeményezzük, erre azért érzünk jogalapot, mert Eliade tudományos teljesítményével szemben magunknak kizárólag értelmezői feladatot tulajdonítunk, érvelésünk menetében az Eliade által föltárt és kidolgozott ismereteken túl semmiféle új vallástörténeti ismeretet nem kívánunk bevonni, ehelyett erőfeszítéseinket arra összpontosítjuk, hogy Eliade munkáját a benne közölt ismereteken kívül műnek, a lényege szerint "műszerű" igazságot megtapasztaltató értelmi egésznek, az igazság "megtörténése" (Heidegger), a kultúrtörténet szempontjából jelentős alkotásnak tekintsük, hogy benne a szó szűkebb, pozitív értelmében vett tudományos-filozófiai teljesítményen túl a lét történeti megtapasztalásának alkalmát is lássuk.

Problémánk, *A szent és a profán* középpontjába állított probléma, a filozófia és a vallás viszonyának kérdése felől nézve ez az eljárás azt jelenti, hogy egy bizo-

nyos, sem a filozófia, sem a vallás által nem képviselt, mind a filozófia, mind a vallás pozícióját meghaladó, s ezért mindkettőjök mibenlétének megkérdezésére alkalmas *ontikus-kultúrtörténeti szempont*ból filozófia és vallás paradox viszonya, lényegi egymásra utaltsága kifejthető, értelmezően belátható. A filozófia és a vallás szempontját egybefogni képes és minden műben, minden kultúrtörténeti jelentőséggel bíró alkotásban érvényesülő ontikus-kultúrtörténeti szempontból nem kielégítő a transzcendencia, a lét egyoldalúan racionális filozófiai fogalma, amely a léttapasztalás szempontját képtelen lévén érvényesíteni, szükségszerűen a lét tárgyiasításához, elfelejtéséhez vezet, s amelynek koncepcióján belül a lét szót, az eltévelyedés veszélyére emlékeztetve, — amint azt Heidegger javasolta — minduntalan keresztül kell húzni. De hasonlóképpen nem kielégítő ugyanazon szempontból a lét ugyancsak egyoldalú vallási tapasztalata, amely a filozófiai létfogalommal való korrelációja miatt a léttapasztalatot "csodának" minősíti, vagyis képtelen értelmezni, képtelen benne az egzisztenciális létre nyitottság és a kulturális léttapasztalás kettősségének eredőjét látni. A transzcendencia, a lét ontikus-kultúrtörténeti fogalma a transzcendenciát, a létet nem mint a létező dolgok összességét, azaz nem ismeretelméleti irányból közelíti meg, hanem az egzisztenciálisan létre nyitott és kultúrájában a létet megtapasztaló, vagyis a maga ontikus szélességében és tartalmasságában értő ember oldaláról. És hasonlóképpen míg a léttapasztalás vallási fogalma — mint az "erő" kisugárzása, az istenség megjelenése vagy az isteni kegyelem kiáradása — dogmatikusan a transzcendenciának tulajdonít valamely, sem elemzően, sem értelmezően nem belátható aktivitást, ontikus-kultúrtörténeti szempontból a léttapasztalás minden mozzanata egzisztenciális létrenyitottság és kulturális hatások konkrét, értelmezhető egymásra találása.

Eliade munkájának egyik lényeges eredménye, hogy következetesen érvényesíti filozófiának (tudománynak) és vallásnak a fenomenológiai leírás nyomán föltáruló korrelációját, filozófia és vallás viszonyfogalomszerűségét. Ez nyilvánul meg abban, ahogyan a természeti népek vonatkozásában a figyelmet a vallásalapítás "világalapítás" voltára irányítja: "A vallásos ember kívánsága, hogy *szentségben éljen*, azt jelenti — írja —, hogy az objektív igazságban kíván élni, nem akar a szubjektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni: egy valóságos és hatni képes — nem pedig illuzórikus — világban kíván állni". Vagyis a történelem előtti korban, az igazság fogalmának a gondolkodás körébe vonása, a civilizáció létrejötte, a filozófiai-megismerő erőfeszítések tudatosodása, az individuális létrekérdezés megindulása előtt a vallás nem kíván mint valamely, a "csodásra", a természet fölöttire irányuló szemlélet a profán, a mindennapi dolgokat szem előtt tartó, azokat megismerni szándékozó szemlélettől elkülönülni, tehát végső soron filozófiaként, tudományként is működik, amikor a "valóság" iránti érdeklődés mozgatja, amikor a dolgokra mindenképpen hatni akar, még akkor is, ha nem a dolgokat a maguk kézzel foghatóságában, hanem sajátos megszenteltségükben, a kultusz által megszabott rendjükben tekinti valóságnak. Filozófia és vallás korrelációja érvényesül abban a fölismerésben is, hogy a vallásos ember evidenciája, amely szerint "minden világ szent

világ", bizonyos értelemben a kifejtett vallásos mentalitás hatósugarán kívül, a profán gondolkodás eluralkodását magukkal hozó modern viszonyok közt is érvényesül, amelyek között "tulajdonképpen már nincs is 'világ', csupán egy széttört univerzum töredékei léteznek, végtelenül sok, többé vagy kevésbé semleges 'hely' formátlan tömege, amelyek között az ember az ipari társadalomban zajló élet kötelezettségeitől hajtva ide-oda mozog". Ez a fajta világhiány, az univerzum széttöredezettségének ez a fajta akár tudatos, akár tudattalan, de mindenképpen ható élménye aztán, az összefüggést megfordítva, egyben azt is jelzi, hogy — mint írja — "valójában nincs teljesen profán létezés. A profán élet mellett döntő embernek, bármennyire deszakralizálja is a világot, sohasem sikerül teljesen megszabadulnia a vallásos viselkedéstől"; Ebben az értelemben beszél Eliade "a profán ember kriptovallásos viselkedéséről".

Filozófia és vallás viszonyfogalom voltának következetes érvényesítése *A szent és a profán*ban azonban nem társul filozófia és vallás korrelációjának tudatosításával. A szerző, ahelyett hogy ezt tenné, — a művében hallgatólagosan érvényesülő koncepcióval szemben — tulajdonképpen választ vallás és filozófia között, a filozófiával szemben a vallásban mint amannál ősibben, eredetibben véli fölfedezni az emberi lényeg megmutatkozását, a vallást azonosítja a kultúrával, és benne a különböző kultúrák közötti közvetítés alkalmas eszközét látja. Eljárását gondolkodásunk ma érvényes szintjén az a sajátos intellektualista dogma igazolja, hogy az individuum az emberrel azonosnak tekinthető, és az individuummal azonosnak tekinthető embernek mintegy veleszületett létmegértési képessége (Rahner) van, hogy a vallásosság az ember veleszületett, természetes adottsága. A filozófia és a vallás viszonyfogalom voltát kimondva, az ontikus kultúrtörténeti szempontot reflektálva ezt a dogmát adjuk föl, ezzel a dogmával szemben érvényesítjük azt a kritikai álláspontot, amelynek megfelelően az emberrel csak a létre nyitottság képessége, a létmegértés lehetősége adott, s az ember ezen lehetőségét csupán a saját lényéből le nem vezethető, hanem felé a lét tapasztalatát közvetítő kultúra realizálja. Eliade felfogásával ellentétben tehát nem lehet a kultúrát az egyénnek a mindenségben való lelki jelenléteként fogni föl, valamint abban reménykedni, hogy a valaha elvesztett egzisztenciális egység az individuumban rejlő biztosíték mozgósítása révén, az "örök visszatérés" jegyében egykor föltétlenül visszaszerezhető. Egy valóban ontikus, s a kulturális léttapasztalást az intellektualista elfogultságoktól szabadon kezelő felfogás ezzel szemben nem tekinthet el a filozófia és vallás viszonylagosságának kimondásától, annak érvényesítésétől, hogy sem a filozófia, sem a vallás nem végső fogalmak, maguk is kultúrtörténeti értelmezésre szorulnak, egyikük sem tarthat igényt a kultúrával való azonosításra, a kultúrával mint őket magában foglaló egésszel szemben külön-külön egyikük sem lehet alkalmas a lét tapasztalatának közvetítésére. Vallás és filozófia viszonylagosságának kimondása viszont arra a belátásra juttat, hogy a kultúra, a kultúrtörténet jelenségeit ne vallásnak és filozófiának csupán a gondolkodás differenciáltabb formái mellett érvényesülő, s lényege szerint a problémákba valamiféle félreértést beleépítő kettőssége jegyében vizsgáljuk, amelyet ha figyelembe veszünk, mon-

danivalónkat kifejthetetlenül "dialektikussá" tesszük, ha pedig figyelmen kívül hagyjuk, az önkényes megoldásoknak nyitunk szabad utat, hanem mindenféle előzetes osztályozás elkerülésével magukat a szellemi objektivációkat, a történelem előtti kor esetében a *mítoszokat* vegyük szemügyre, nem feszegetve, hogy a bennük kifejeződő úgynevezett kozmonógia, vagy úgynevezett antropológia stb, mennyire vallási vagy filozófiai jellegű. Annál is inkább tehetjük ezt, mert a vallási jelenséget korrekten leíró, illetve a vallási lényeget körüljárni igyekvő Eliade mindenekelőtt mítoszokat vizsgál, a mítoszokból igyekszik következtetni valamilyen, fölfogása szerint a mítoszokban tükröződő, a mítoszokból kikövetkeztethető jelenségre.

Mi azonban Eliadeval szemben a mítoszt a maga tulajdonképpeni mivoltában, a mítoszt mint mítoszt, mint szellemi objektivációt, mint az adott vonatkozásban legátfogóbb szempontnak, a kultúrának és nem valamely más speciális jelenségnek (a vallásnak a filozófiának stb.) kifejezőjét, hordozóját kívánjuk vizsgálni. Mi tehát a mítosz? Mű-e abban az értelemben, amely szerint a mű az igazság megtörténése, amely szerint a mű az igazságot tapasztaltatja, érteti meg, teszi lelkileg-szellemileg befogadhatóvá a kultúrtörténetnek ezen vagy azon a szakaszán, fordulóján? A mítosz, azt kell mondani, semmiképpen sem mű, mert a történelem előtti korban, az igazság kérdésének a gondolkodás horizontjába való bevonása előtt, vagyis a mítosz közvetlen érvényének korában az igazság személyes, lelki-szellemi befogadásáról nem lehet beszélni. A létet, az igazságot megtapasztaltató mítosznak ugyan a műhöz hasonlóan értelme van, de az igazság, a lét tapasztalatát személytelenül közvetítő mítoszt nem lehet személyesen befogadni, a mítosz értelme a művekkel szemben intellektuálisan nem fejthető ki, a mítosz nem értelmezhető. A műértés során a műnek a műértő énjét átható szelleme mint az igazság személyes megtapasztalása azt korábbi önmaga fölé emeli, kiteljesíti. A mítosz által közvetített tapasztalat birtokba vételét, érvényesítését követően a mitikusan gondolkodó embert *szellemek* szállják meg, amint az az iniciáció során, a beavatási szertartások lebonyolítása közben történik. A mítosz éppen attól mítosz, és nem mű, hogy az igazság kérdését fölvető művekkel szemben benne az igazságot célba vevő tiszta szellem és az igazságot megtagadó gyakorlati szellem nem válik el egymástól, hogy a szellem, bár nem veszi célba az igazságot, mégsem gyakorlatias, hiszen nem tagadja az igazságot, vagy fordítva: bár nem tagadja az igazságot, mégsem tiszta a szellem, hiszen nem veszi célba az igazságot. Összegezve az eddigieket azt mondhatjuk tehát, hogy a mítosz kevesebb, mint a mű, mert a szabadságnak egy bizonyos, csökkentebb fokán, anélkül biztosítja a létre nyitott embernek a lét rendjébe való beilleszkedését, hogy neki magának a létre kilátása nyílna.

A mű és a mítosz közötti különbség elmosásának legalábbis két, egymással ellentétes változata van. Az egyik a 19. századi, a romantikus, amely a mítoszt is műnek tekinti, amely a mítoszban valamiféle kollektív-népi teremtőerő, költőiség megnyilvánulását látja, s amely a romantikusok népköltészet-koncepciójának analógiájára mint a költői, művészi tevékenység ősképét, örökös mintáját kezeli a mítoszt. A másik modern, huszadik századi felfogás, amely a műveket is mítoszoknak, a mi-

tikus gondolkodás burkolt, önmagától elidegenedett megnyilvánulásainak tekinti, s amely föladatát az elidegenedett állapot leküzdésében, az álságos pretenziók elutasításában látja. Fölösleges volna vitatni, egyfelől, hogy a művekben a mítosz valamiképpen jelen van, másfelől pedig azt, hogy a mítosz a költői teljesítményt, a művek alkotását serkenti, de ebből önmagában véve sem az nem következik, hogy a mű nem emelkedik a mitikus gondolkodás szintje fölé, sem pedig az, hogy a mítosz önmagában véve is költői természetű jelenség volna.

A mítosz ugyanakkor nem is puszta szöveg, amely a benne foglalt jelek segítségével bizonyos tényállásra utal, bizonyos ismereteket közöl. A szöveg a mítoszhoz képest olyan utólagos elvonatkoztatás eredménye, amely hasonlíthatatlanul kevesebb, mint az eredeti mítosz. A szöveg a dolgok, jelenségek szemponttalan világára vonatkoztatott, a mítosz viszont, bármennyire is nem nyit személyes kilátást a létre, a neki magát alávető, az azt érvényesülni hagyó embert szubjektív elszigeteltségének föladása árán a lét tapasztalatában részesíti, a mitikus valóság, a "világ" részévé, a kulturális működés részesévé teszi. Igaz, a nyelvnek nem kevésbé, mint a mítosznak, mindig világa van, s ezért az a látszat, mintha a nyelvnek magának is világteremtő ereje volna. A helyzet azonban az, hogy a nyelv nem mint nyelv, a maga sajátos lehetőségeivel teremti a világot, tapasztaltatja meg a létet, a nyelvet erre képessé csak a mítosszal való összeforrottsága teszi, a nyelv csak a mitikus gondolkodás föltételének megléte esetén teremt világot, illetve az ember csak a mítosz közvetlen érvényének idején képes létrehozni a nyelvet. A mítosz nyelvteremtő képessége, valamint a mitikus gondolkodás keretei között maradó nyelv világteremtő képessége abban áll, hogy a mítoszban a tárgyias megismerés és a léttapasztalás elválaszthatatlanul összefonódik egymással, és így a szavak jelölő meg értelmező szerepe harmonikusan kiegyensúlyozódik: a nyelvteremtés és a mitikus világteremtés mint egy folyamat két oldala optimálisan erősíti egymást. Amikor azonban a mítoszt szövegnek mondjuk, és kizárólag nyelvileg kívánjuk megközelíteni, a mítosz mellett, a mítosszal együtt a nyelv jelenségét is félreértve, benne csupán a jelölő, a tárgyias megismerő funkciót ismerjük el, és egyben azt föltételezzük, hogy nem több, mint valamiféle, a szövegben adott ismerethalmaz.

A nyelvfilozófiai-mítoszkritikai, valamint a — nem ontikus — kultúrtörténeti fölfogás, amely a mítoszt szövegnek, illetve műnek tekinti (az előbbi racionalistább, az utóbbi empirikusabb szempontból), azt a hibát követi el, hogy mai gondolkodásunk dogmatikus előföltevésére támaszkodva, az individualitás létkategóriaként való kezelhetőségében bízva, az egzisztenciális létre nyitottság mozzanata mellett a kulturális léttapasztalás mozzanatát mellőzhetőnek véli. Ugyanakkor a freudizmus és a marxizmus nem kevésbé egyoldalúan, mert az individualitás létkategóriaként való fölfogását nem kevésbé dogmatikusan kezelve, a kulturális léttapasztalás természetinek fölfogott, a dolgokból magukból következő mozzanatával, folyamatával szemben az egzisztenciális létre nyitottság ápolásának föladatát fölöslegesnek ítéli. A pszichoanalízis, mint tudjuk, inkább szubjektív, úgynevezett lelki közelítésmódja az individuális szabadságnak a lehetőségek határain belül maximális érvényesítése érde-

kében a lélek természetinek tekintett, s ily módon természetesnek minősített törekvéseinek fenntartás — "komplexusok" és skrupulusok — nélküli számba vételére törekszik. Freud, aki a mítoszt, a mitikus gondolkodást a történelmi kor szellemi objektivációihoz, kulturális teljesítményeihez hasonlóan a lehetőségeiben korlátozott individuum önkifejezésének tekinti, a totemben és a tabuban mint a mitikus gondolkodás jellemző megnyilvánulásaiban az apagyilkosság és a vele együtt járó vérfertőzés miatti bűntudat kezelésének, illetve közvetve az apagyilkosságból és a vérfertőzésből támadó szociális zavarok elhárításának, elviselhető keretek között tartásának eszközét látja. Nem lehet Freudot azzal vádolni, hogy a mítoszt művé értékelné föl (éppen fordítva, a helyzet az, hogy a tulajdonképpeni műalkotásokat is mítosszá degradálja: Szophoklész tragédiáját például az Ödipusz-mítoszra vezeti vissza), sem azzal, hogy a mítoszt puszta szöveggé értékelné le, hiszen benne valamiképpen tartalmas emberi problémákat talál. A pszichoanalízis úgynevezett lelki problémái azonban a kulturális alkotásokban, a mítoszban a tulajdonképpeni szellemi problémák halvány, igazi jelentésüket vesztett, groteszk módon eltorzított másai, mert a materialista és meglehetősen szellemtelen Freud számára a szellem mint az igazsághoz való sajátos kultúrtörténeti viszony úgyanúgy nincs, mint ahogy kísértetek, boszorkányok, az animista fölfogás szerint az egész világot benépesítő szellemek sincsenek. Az individualitás ontikusságának dogmáját föladó ontikus-kultúrtörténeti szempontból viszont az apagyilkosság és a vérfertőzés kísértésében nem az individuális önmegvalósítás szándéka mutatkozik meg, nem az aranykor, valamiféle paradicsomi állapotok visszaállításának vágya munkál, benne nem az elidegenedettség leküzdésének törekvése mutatkozik meg, mert az aranykor meg az édenkert maga is mítosz és nem valamiféle múltbeli állapot, mert a történelem kezdete előtt individualitással nem rendelkező és az igazságról nem tudó természeti embernek nem volt mitől elidegenednie. Amikor Freud az individuumot természetinek gondolva, magától a természettől való fokozatos elidegenedésről beszél, jellegzetesen evolucionista álláspontón áll, az analitikus eljárásnak megfelelően a bonyolultat az egyszerűből kísérli levezetni. Az egyszerűtől a bonyolult felé haladó evolucionista azonban nem számol azzal, hogy a létre csak az ember nyitott, illetve hogy az ember specifikuma éppen létre nyitottsága, s ezért amikor az embert a természetből vezeti le, nemcsak a létről feledkezik meg, de az emberi jelenség specifikumát is szem elől téveszti. A természeti embernek nincs meg az individuális szabadsága az apagyilkosság és a vérfertőzés elkövetésére, s ha mégis valami ilyesmi történik, azt individuális bűnélmény és katarzisélmény sosem kíséri, az efféle esetekben kulturális jelentőséggel nem bíró sötét elemi erők szabadulnak föl, amely indulatkitöréseket, érzelmi eltévelyedéseket a szellemileg-lelkileg terméketlen ürességbe zuhanás, a szubjektivitásba zárulás pusztító állapota követi. Nem jelentenek tehát önmagukban veszélyt az ilyen megnyilvánulások a természeti állapotban élő népek kultúrája, társadalma szempontjából. Mindebből aztán az következik, hogy a totem- és a tabu-hiedelmekben kifejeződő megkötések nem az individuummal szemben hozott gyakorlati intézkedések, bennük — amint az ontikus-kultúrtörténeti szempontból belátható — sajátos formában a lét rendje, az emberlét normáinak érvé-

nye mutatkozik meg, amennyiben a mítoszban adott modell szerint, és egyelőre a végső problémákra való rákérdezés lehetősége nélkül az embernek — létre nyitottsága megőrzése érdekében — be kell illeszkednie a kulturális léttapasztalás folyamatába, illetve a kulturális léttapasztalás folyamatába kapcsolódás érdekében fent kell tartania egzisztenciális létre nyitottságát.

A történelem kezdetén, az igazság kérdésének a gondolkodás körébe vonását követően, amikor az igazságra vonatkoztatott alkotások, a művek létrehozása megkezdődik, a mítosz közvetlen kulturális érvénye, elsőrangú kulturális jelentősége megszűnik. E radikális változás ellenére azonban a mítosz a kulturális tevékenység lényeges, mindenképpen nélkülözhetetlen eleme marad. Nemcsak abban az értelemben, ahogyan az antik gondolkodás, illetve arra hivatkozva az újkori humanizmus a civilizáció körülményei között — sajátos esztétikai hangszerelésben — a mítosz iránti érdeklődést programszerűen fönntartotta, hogy az alkotóknak a mítoszkincshez való tudatos odafordulást javasolta, ennél mélyebb, átfogóbb, elementárisabb és teljes terjedelmében mindmáig nem igazán tudatosult kötődésről van itt szó, amelyet a tudatos program sokkal inkább elfedett, semmint valóban feltárt volna. Akár tudott erről a mindenkori alkotó, akár nem, a mítosz a művek, a vallási, filozófiai, művészi alkotások vonatkozásában mindig is valamiféle el nem mellőzhető félkésztermék, értékes kulturális nyersanyag volt és maradt, amelyben az alkotó fantázia, az alkotáshoz nélkülözhetetlen érzelmi motiválódási készség gyökerezik, amelyben minden, valóban alkotó, valóban újat teremteni képes tevékenység természetes nyelvét, még a szó szorosabb értelmében vett nyelvi fantáziának a felszítóját is kell látnunk. Ahhoz, hogy a mítosz, a benne adódó mitikus gondolkodás mint történelmi buvópatak a kultúrtörténet folyamán hasson, nem föltétlenül kell, sőt végeredményben nem túlzás azt mondanunk, egyáltalán nem kell maguknak a mítoszoknak az ismerete vagy éppen tanulmányozása. Annál is inkább így van ez, hiszen a tulajdonképpeni mítoszt a maga eredeti, primitív formájában, miként a paraszti népdalt Bartók és Kodály előtt, szinte senki nem ismerte. Erre igazában azonban nem is volt szükség, sőt a mítosz a maga tiszta, barbár nyerseségében egyáltalán nem lett volna alkalmas az alkotó fantázia mozgatására, mozgásba hozására. Tökéletesen elegendő volt az, hogy a kultúrtörténeti jelentőségű műveknek mindig volt egy olyan mitikusan értelmezhető vetületük, illetve a műértők műértésének mindig maradt, mindig kellett, hogy maradjon egy olyan, a mitikusra érzékeny összetevője, amely a műben és a műértésben föltáruló értelmet egy bizonyos ponton túl viszonylagosnak mutatta, amely valamiféle elégedetlenség, nyugtalanság vagy félelem formájában az igazság újrafogalmazását követelte, s amely mint alkotó fantázia új művek alkotásának, ösztönzőjének, az eszmetörténeti folyamat tovább lendítőjének szerepét betöltötte.

Miközben az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet a figyelmet a mítosznak a művek alkotásában játszott szerepére irányítja, igen nyomatékosan elhatárolja magát az olyan romantikus-avantgárd elképzelésektől, amelyek a mítoszban a művek létrehozóját, ősforrását, teremtő elvét kívánják fölfedezni. A mítosz, a mitikus képzelet a művek vonatkozásában nem több, mint matéria, mint az alkotó által megformálandó

nyersanyag, téma a mitikus koncepció szerint tévesen a művek anyagának, témájának vélt gazdasági-politikai-szociális stb. realitással szemben. A művet ténylegesen létrehozó, annak koncepcióját kialakító elv a történelmi folyamat egyes pontjain megmutatkozó kultúrtörténeti léttapasztalat, amely a létre kérdező, intellektuálisan formulázó gondolkodás által fölvetett problémát valamiképpen "megoldja", vagyis az adott nézőpontból evidenciálisnak minősülő szellemi-történelmi tapasztalat segítségével művé, értelmi egésszé kerekíti ki.

A mítosz igen fontos kultúrtörténeti szerepének a maga tényleges nyerseségében való elismerését egyfelől, másfelől pedig a kultúrtörténeti léttapasztalattal szemben ezen szerepnek reális határok között tartását az individualitás létkategóriaként való kezelésének dogmája akadályozza. Hiszen a mítosznak az ontikus-kultúrtörténeti szempont bevonásával kialakított fölfogásából az következik, hogy az alkotásnak individuum előtti, individuum alatti gyökerei vannak, s hogy a gyökereit elszakító, a maga szerepét kizárólagosnak tekintő individuum önmagát — egy bizonyos ponton túl — szellemi terméketlenségre ítéli. Az individuáció történelmi folyamatában az individuum teremtő erejét abszolútnak mondó elv mind következetesebben, mind radikálisabban érvényesül, és egy bizonyos ponton a kultúrtörténet minden eddigi értékét létrehozó individuum kénytelen szembenézni a teremtő erő, a szellemi produktivitás siralmas elvesztésének, illetve a dogmatikus elv egyértelmű föladásának alternatívájával.

A *történelem előtti kor mítoszainak a művek mint a történelmi kor teljes* értékű szellemi objektivációi által való fölváltása vallástörténeti vonatkozásban a természeti népek vallásának a könyvvallásokkal való fölváltását vonta maga után. A természeti vallásnak könyvvallássá való átalakulása azonban önmagában nem jelentette a mítoszok háttérbe szorulását, mint Eliade megállapítja, "a mítoszoknak minden Mózes előtti vallásban nagy jelentősége van". Csak egy hosszú, már az ókori civilizáció körülményei közt végbemenő fejlődés eredményeképpen erőtlenedik el annyira a mitikus gondolkodás, hogy a kozmikus vallásosság, a ciklikus időfölfogás elégtelenségét megtapasztalva, a zsidó vallás vívmányaként átvált a műveknek mint kultúrtörténeti alkotásoknak valóban megfelelő történelmi időre. Ezen folyamatról Eliade a következőket írja: "...az uránikus típusú legfőbb lények többnyire eltűnnek a kultuszból. 'Eltávolodnak' az emberektől, visszahúzódnak az égbe, és *dei otiosi*-vá válnak. Azt mondhatnánk, hogy a kozmosz, az élet és az ember megteremtése után ezek az istenek bizonyos fokig 'fáradtnak' érzik magukat, mintha a teremtés munkája túlságosan igénybe vette volna erőiket... A primitív népeknél az égitestek helyébe lépő istenségek (mint Baál és Astarte a zsidóknál) a termékenység, a gazdagság és a teljesség istenei voltak, röviden olyan istenek, akik fölemelték és gazdagították mind a kozmikus életet — vegetáció, szántóföld, állatcsordák — mind az emberi életet.. Ezek az istenek és istennők csak arra voltak képesek, hogy *reprodukálják* és *bőségessé* tegyék az életet, és ezt is csak normális időkben; kiválóan értettek hozzá, hogy kormányozzák a kozmikus ciklust, ahhoz azonban nem, hogy a kozmoszt és az emberi társadalmat valamilyen válságtól, a zsidóknál 'történelmi' válságtól *meg-*

mentsék... A legfőbb lény helyébe lépett istenségek a *legkonkrétabb* és legátfogóbb erőket, mégpedig az élet erőit egyesítették magukban. Ám éppen emiatt az 'előállításra' specializálódtak, és hiányoztak belőlük a teremtő istenek kifinomultabb, 'előkelőbb', 'szellemi' erői. Az ember fölfedezte az élet szentségét, s fölfedezése egyre jobban magával sodorta; átadta magát az élet hierophániáinak, és eltávolodott attól a szakralitástól, amely túlmutatott mindennapi szükségletein". Az Eliade által szemléletesen leírt folyamat úgy értelmezhető, hogy a gondolkodás és a viszonyok differenciálódásával — mintegy a mi újkori fejlődésünk előképeként — az , ami szembetűnő, ami nagyon is kézenfekvő, kiszorítja azt, ami többé nem kapcsolódik spontánul, a hagyomány szellemében hozzá, aminek a nagy erővel érvényesülő szempont melletti szerepeltetése, bármennyire normális, kívánatos is általában véve, a konkrét helyzeten belül maradva, semmiképpen sem szükségszerű.

Nyilvánvaló tehát, hogy *A szent és a profán* szerzője világosan látja a zsidó vallás rendkívüli történeti jelentőségét: "A zsidóság — mint írja — az örök visszatérésre vonatkozó ősi és régi keleti vallásokhoz és az Indiában, Görögországban kialakult mitikus, filozófiai elképzelésekhez képest újdonságot hozott. *A zsidóság számára az időnek kezdete és vége van.* Meghaladják a ciklikus idő eszméjét. Jahve, eltérően más vallások isteneitől, már nem a kozmikus, hanem egy megfordíthatatlan *történelmi idő*ben nyilvánul meg.. Jahve egyetlen új megnyilvánulása sem vezethető vissza valamilyen korábbi megnyilvánulásra. Jeruzsálem pusztulásában Jahvenak népével szembeni haragja fejeződik ki, ez azonban másféle harag volt, mint az, amelyet Jahve Szamária elpusztításával fejezett ki. Tettei *személyes beavatkozások* a történő történelembe; mély értelmük egyedül az *ő népe*, az általa *kiválasztott* nép számára tárul föl. A történelmi esemény ezzel új dimenziót nyer: teophániává válik". Eliade kifejtésében " a kereszténység még (a zsidóságnál is) tovább megy a *történelmi idő* értékelésében", hiszen "amióta Isten *testté vált*, tehát *történelmileg meghatározott, emberi létezést öltött*, a történelem (a mitikus térhez és a mitikus időhöz, a természethez és az élethez hasonlóan maga is) megszentelhető lett. Az *illud tempus*, az az idő, amelyet az evangéliumok fölidéznek, meghatározott történelmi idő: az a korszak, amelyben Pontius Pilátus volt Judea helytartója, azonban ezt az időt Krisztus *jelenléte megszenteli*. Ha egy mai keresztény részesévé válik a liturgikus időnek, akkor újból visszakerül 'abba az időbe', amelyben Krisztus élt, meghalt és föltámadt, ám itt nem mitikus időről van szó, hanem arról a korról, amikor Pontius Pilátus volt Judea helytartója. A szent kalendárium a keresztény ember számára is újból és újból Krisztus életének ugyanazon eseményeit ismétli meg, ezek az események azonban a történelemben és már nem az idő eredetén, 'kezdetben' játszódnak le. (Krisztus születésével természetesen a keresztény ember számára is újból kezdődik az idő, mert az inkarnáció megváltoztatja az ember helyzetét a kozmoszban). A történelem ezáltal Isten világában való jelenléte új dimenziójának bizonyult. *A történelem szent történelemmé* válik, ami, ha mitikus perspektívában is, de a primitív és ősi vallásokban is föllelhető... A kereszténység mélyen és döntően beavatkozott a koz-

mosz vallási értékelésébe, de azt — a termékenységmítoszokkal szemben magát meghatározó zsidó vallással ellentétben — soha sem vetette el".

A vallási jelenséget önkényesen a kultúrával azonosító, mert a kultúra különböző formáit egybefogó ontikus-kultúrtörténeti szempontot nem reflektáló Eliade végül is úgy találja, hogy az általa sok vonatkozásban hitelesen fölrajzolt vallástörténeti folyamat — mint Heidegger előadásában a metafizika története is — zsákutcába torkollik. Azért tűnik számára mégis lehetségesnek a kezdetekhez való visszatérés árán a vallási jelenségek megújítása, az örök visszatérés archaikus hitének rekonstruálása, mert illuzórikusan úgy gondolja, hogy az általa egyébként meggyőzően megrajzolt kulturális széthullás ellenére a mai ember az előzetes létmegértés révén, vagyis individuális alapon a "kereszténység bomlástermékeként" létrejött modern historizmust elutasíthatja, és az emberi jelenséget a belőle kiveszni látszó "szoteriológiai, történelem fölötti értelem megnyilatkozásához" segítheti. Eliade Heideggerhez hasonlóan nem számol azzal, hogy az individualitás létben gyökerezettségének evidenciája nem gondolkodásunk szilárd, kritikailag ellenőrzött alapja, hanem olyan dogmatikus előföltevés, amely a dolog természete szerint nem a kulturális értékek megőrzésének, hanem további szétzilálásának irányában hat.

A modern historizmus válsága, a személyes igazságkeresés lehetőségének kétségbe vonása és azzal együtt a személyes alkotó tevékenység abszurd helyzetbe szorulása századunkban — bizonyos múlt századi, romantikus előzményekhez kapcsolódva — a mítoszt ismételten aktuálissá teszi, korábban szokatlan módon az érdeklődés középpontjába állítja. A figyelemnek a mítoszra irányulása, a mítosz fontosságának korábban nem tapasztalt mértékben való hangoztatása mögött ugyanakkor furcsa ellentmondásként a gondolkodás és a magatartás végletes racionalizálásának, az intellektuálisan nem igazolható hagyomány kiszorulásának, a mitikus gondolkodásban gyökerező képzelőerő látványos kiapadásának jelensége húzódik meg. Ezen ellentmondásban az a romantikus-avantgárd vagy posztmodern álom, utópia mutatkozik meg, amely a létproblémákban, a kultúra kérdéseiben való kiigazodásra képtelenül nem számol azzal, hogy egyfelől a mítosz önmagában a modern embert nem, hanem csak az igazságproblémával még meg nem ismerkedő természeti embert kormányozhatja, másfelől pedig a mítoszt a művekkel végletesen szembeállító, a mítosz nevében a műveket megtagadó — például mítosszá degradáló — mai gondolkodás, igazában nem is tudja mi a mítosz, illetve nem érti a — mítoszokkal ugyan semmiképpen sem összekeverhető — művek lényegi mitikus megalapozását. Nem tud arról, hogy a valóban elemi fontosságú mitikus tényezőt a kultúrtörténet során a teremtő fantáziá, a személyes alkotó tevékenység közvetítette, és most éppen azért vagyunk kénytelenek olyan sokat beszélni róla, mert — lévén hogy a világon semmi sem kimeríthetetlen — az alkotó tevékenység ezen természetes forrása mára kiapadt. Ennek megfelelően a művekhez kötődő történelmi könyvvallásnak (Európában a keresztény, a zsidó és az iszlám vallásnak) a mitikus gondolkodás szintjén megrekedő mágikus hiedelmekkel vegyítése vagy éppen az utóbbiakban a vallásosság egyedül eleven, úgynevezett tiszta formáinak keresése olyan félreértés, amelytől, mint láttuk, Eliade kon-

cepciója sem mentes, s amelyet a modern civilizáció differenciált körülményei között, a modern ember differenciált gondolkodása mellett valójában semmi sem igazol, amely valamilyen formában mindig megbosszulja magát. Egészen nyilvánvaló, hogy a mai helyzetben nem a kultúrkincsek közötti önkényes, ötletszerű, komplexusoktól, félelmektől és ideologikus számításoktól befolyásolt, a kultúrtörténet rendjét felforgató válogatás, hanem az előttünk most először teljes egészében föltáruló horizonton a kultúrértékek összességének értelmező, intellektuálisan kifejtő számbavétele biztosíthatja mind a művek hiteles értését, mind a mitikus gondolkodás értékeinek érvényesülését.

BOGNÁR FERENC HOZZÁSZÓLÁSA

Első megjegyzésemben Fejér Ádám gondolkodástörténeti koordinátáit igyekszem megrajzolni.

A felvilágosodás szándéka szerint rendkívül nagy méltósággal, az autonómia kinyilvánításával ruházta fel az embert, akinek szabadságát a tiszta észre alapozva annak béklyóitól, történelmi kötöttségeitől való megszabadításában vélte felfedezni. Mivel a gúzsbakötöttség a vallás területén volt a legerősebb, Kant híres felvilágosodás-definíciója valójában a tekintélyelvre épülő vallás ellen irányul. Úgy tűnik, Kant álma, az emberi problémákat szuverénül kezelő személy megszületése napjainkban válik valósággá. Ennek feltétele nem a fölöslegesnek hitt ballaszt, a történelem elvetése, hanem a szemléletiség fontosságára figyelmeztető orosz kultúra tanúsága szerint a történelem önfelszámolódása. Az individuum aktivitása Fejér Ádám koncepciója értelmében éppenséggel nem a kultúra ellenében nyilvánul meg, hanem — paradox módon a maga szuverenitásának biztosítása érdekében — annak feltámasztásában, a személyes-individuális belátás hatókörébe történő bevonásában. E tevékenység konkrét formát a filozófia, a vallás és a művészet produktumainak filológiai vizsgálatában ölt.

Teljes mértékben egyetérthetünk Eliadéval a vallásról mondottakat illetően, de vajon Fejér Ádám nem követi-e el ugyanazt a hibát, amit Eliade szemére vet, hogy tudniillik az, amikor a szuverén vallási fenomént tökéletesen objektíven, kizárólag a racionális elemzés eszközeire hagyatkozva írja le, akkor hozzá egyoldalúan, mégis elsősorban a filozófiához illő, inkább a filozófiai fenoménnek megfelelő módon közelít. A továbbiakban Fejér Ádámnak sikerül a szerző eme hibáját elhárítania, megértés és elemzés fogalmának a bevezetésével a vallási és filozófiai jelenséget — hangsúlyozva a köztük lévő átjárás meglétét — egymástól elkülönítenie, de vajon a könyvvallásokról szólva, a filológiai erőfeszítés nyomán kialakítandó hiteles magatartásról beszélve nem a művészet felől közelít-e Fejér Ádám a vallási fenoménhez, nem azonosítja-e egymással a művészetet illetve a könyvvallásokat?

Második megjegyzésem a vitát illeti. Mi lehet az oka a mindenki által tapasztalt értetlenségnek, a vitára bocsátott szöveg (gyakorlati) mellőzésének? A "süketek párbeszédének" okát elsősorban abban látom, hogy míg Fejér Ádám — szellemi pozíciót foglalván el — a felmerülő problémákat (jelen esetben a vallás és kultúra viszonya) a létre vetítetten vizsgálja, kezeli, addig vitapartnerei gyakorlatias szempontokat érvényesítvén, a problémákat aprópénzre váltva, azokat az individuális létezés szférájában igyekeznek kezelni, az eredményeket hasznosíthatóvá tenni. Innét adódhat például az a félreértés, hogy a vallásos ember mintegy természetéből következően, minden erőfeszítés nélkül a kultúra védelmét élvezi, s a maga naiv módon biztosnak hitt helyzetéből aggódik a nem hívők — hitetlenségükből következő — kétségbeejtően kilátástalan helyzete miatt, más szóval hogy a vallásosság eleve magában foglalja, biztosítja a humán műveltséget.

GONDOLATOK FEJÉR ÁDÁM MÍTOSZ ÉS KULTÚRTÖRTÉNET CÍMŰ ÉRTEKEZÉSÉHEZ

Szent és profán.

Meg merem kockáztatni, hogy e két szó nem jelent mást, mint... Ég és Föld...

És a távolság is akkora közöttük, hogy mindenfajta mérés és összehasonlítás immár felesleges, ugyanis két egymással teljesen ellentétes létállapotról van szó. Az első a megnyugvás, a csend, a második a történés, a zaj.

Az Evangéliumban találunk egy mondatot, mely sok port kavart már fel: "Ne gondoljátok, hogy békét jöttem hozni a földre. Nem békét jöttem hozni, hanem kardot." (Mt 10,34)

Ez az a kard, mely elválasztja e két szót, amely megosztást okoz emberek között, döntésre kényszerít, és amely oly éles határt húz Ég és Föld között, mint amilyen szilárdan őrzik a kerubok mind a mai napig lángoló pallosukkal az Édenbe visszavezető utat.

Azért tartottam szükségesnek ezt a rövid bevezetést, mert ha a "szentről" bárki bármilyen formában is szólani kívánna, mindenekelőtt mérje fel, hogy a másik fél mit is ért az említett kifejezésen. Ugyanis az ember vagy a "szentség" állapotából szemlél, vagy a "profán" állapotból. Köztes helyzet nincs.

A szent a szentség állapotából teljességgel érthető, a profán pedig jelenvaló és elfogadható.

A profán állapotából a profán a természetes, és állandóan változó mérték; a szentség pedig a legjobb esetben fikció és érthetetlen, de a legtöbb esetben badarság, megmosolyogni való dolog.

Hippokratész szerint "A szentség csak a szent ember számára nyilatkozik meg, a laikusnak azt, amíg a tudás titkaiba bevatva nincs, elmondani tilos."

Hogy miért tilos? ... Mert az étel elveszíti ízét, az ének a dallamát, a fa kiszárad, s a képből mindössze a keret marad meg. A szentből profán lesz.

A szentség ihletettség.

Ihletettség a világ felé. Elmondhatatlan feszültség, majd megnyugvás. A feszültség abban rejlik, hogy tétje van a dolgonak, a megnyugvás pedig, hogy elfogadom azt.

Elméletekről, filozófiákról viszonylag könnyedén cseveg az ember. Valóságos szellemi torna, üdítő, éhségcsillapító. Viszont valódi tétje nincs, súlyát mi magunk alkotjuk meg, tétjét, ihletettségét mi magunk képzeljük belé.

Mind a művészet, mind a vallás kifosztható, ha a szentségétől fosztjuk meg. Hogy érthetőbb legyen, a művészet az "ihletettségtől", a vallást a "szenttől". Az előbbi esetben a művészet kiszáradt forma lesz mindössze, mégolybá tökéletes is,

a vallás pedig csupán kultikus cselekedet, bármennyire is hozzá tartozzanak az ember lényegéhez a rituálék. Azaz, profán.

Nem véletlenül mondja Novalis, hogy "A művészet vagy templomszolgálat, vagy templomrablás".

Szolgálni nem könnyű, sem a művésztben, sem a vallásban. Végeláthatatlan, veszélyes vadonokat jár be az ember, úgy, hogy közben mindenről le kell mondania, miközben azt sem tudja, hogy valaha kikeveredik-e.

Templomot rabolni a könnyebb vállalkozás. Sóvárogva állni a vadon szélén, de közben félni a mélységtől. Ilyenkor vagy visszafordul az ember, vagy rabol. Visszafordulni nem szégyen, mert a félelmet tiszteletben kell tartani, de a fosztogatásra már nincs mentség.

Konkrétan, nem azt kérdezem, hogy mind a kultúrában, mind a vallásban ki milyen tipológiát használ, ki milyen fogalmi rendszerrel él, dolgozik, hanem szolgálni avagy rabolni jött-e.

Pintér Tibor

EGY SZELLEMI ELTÉVELYEDÉS ANALÍZISE

Sigmund Freud *Rossz közérzet a kultúrában* című esszéjéről

Gondolatmenetének kiindulópontján Freud arról "a határtalan, korlát nélküli, mintegy 'óceáni' érzésről, az örökkévalóság azon sejtelméről" beszél, amelyet "sokan, föltehetően emberek milliói vallanak", s amely — tegyük hozzá a magunk nevében — a romantikus gondolkodás, például Schleiermacher fölfogása szerint "forrása a vallásos energiának, amelyet különböző egyházak és vallási rendszerek megragadnak, és meghatározott csatornákba vezetve bizonyára föl is használnak". Bár Freud "ezt az óceáni érzést nem fedezte föl magában, nem tagadja, hogy ténylegesen előfordul másoknál". Véleménye szerint "csak az a kérdés, hogy vajon helyesen értelmezik-e, és hogy vajon el kell-e ismernünk minden vallásos szükséglet 'fons et origo'-jának".

A pszichoanalitikus módszer megteremtőjének tökéletesen igaza van abban, hogy a világ, a létezés egységének, értelmességének és ebből következően érthetőségének bizonyítékát az érzületben, az individuális lélekben és szellemben keresni, a dolgokat, a jelenségeket és a problémákat egy ilyen romantikus koncepcióban elrendezni nem lehetséges, hogy a vallás az individuum szellemi-lelki képességei, az individuumnak a vallás iránti pozitív késztetései révén meg nem alapozható. Az azonban már nagyon is vitatható, hogy ennek mintegy egyenes következményeképpen a vallás, a vallásos érzés eleve, lényege szerint valamiféle "kábítószer" vagy "tömegőrület" kell, hogy legyen, amellyel az ember azért kénytelen élni, amelynek hatását azért kénytelen elszenvedni, hogy úgymond a kultúra kényszerrendszabályait saját jól felfogott érdekében képes legyen elviselni. Freud elmulasztja mérlegelni azt a lehetőséget, hogy vajon a vallás mint a világ és az élet értelmezését, egységben látását célzó erőfeszítés föltétlenül individuális alapozású kell-e, hogy legyen, valamint hogy nem individuális megalapozottsága esetén a vallás, a vallásos élmény vagy érzés hordozója, az individuum számára mindenképpen saját késztetéseinek elfojtójává, eltompítójává vagy elaltatójává, az individuális lehetőségek kibontakoztatásának akadályává kell-e, hogy váljék.

Tanulságos egybevetni Freud következtetéseit, gondolatmenetét Kierkegaard következtetéseivel, gondolatmenetével. Mint a pszichoanalitikus módszer megteremtője, Kierkegaard is bírálja a romantikus vallásfölfogást, ő is úgy gondolja, hogy a vallási élmény, a hit nem olyan könnyen, közvetlenül, harmonikusan adódik az embernek. Kierkegaard azonban ebből a körülményből nem a vallás illuzórikusságára, jótékony önbecsapás jellegére, — a dolgokkal való kendőzetlen szembenézés vállalása esetén — mellőzhető voltára, hanem az egzisztenciában, az ember eredendő létre nyitottságában mint a leküzdhetetlen szorongást, elementáris borzalmat, "félelmet és rettegést" támasztó értelem- és megértésigényben, vagyis az ember létében eleve adott vallási igényben ismeri föl a vallási élmény és a vallási rendszerek kialakulásá-

nak legalább is egyik okát, keresi azok magyarázatát. Az egzisztencialista problematika múlt századi kialakítója ugyanis az egzisztenciában megmutatkozó késztetést fölismerve és elfogadva, az általa — Freudnál sem kisebb mértékben — látott abszurditás tudatában is vállalja az "ugrást a sötétbe", vagyis az individuum értékigényével végső soron összhangban állónak gondolt vallásos élményt.

Freud és Kierkegaard álláspontjának különbözése a kultúrához való eltérő viszonyukból következik. Jóllehet mindketten az egyedi ember szempontját védelmezik a tapasztalatuk szerint azt korlátozó, megcsonkító kultúrával szemben, s jóllehet mindketten bírálják koruk kultúrafölfogását, amely szerint — mint Freud megfogalmazza — "a kultúra egyértelmű volna a tökéletesedéssel, a tökéletességhez vezető út volna, ami az ember számára megszabott", Freud ítéletében a kultúra ténylegesen azonos azzal az általa joggal előítéletnek nevezett és ironikusan elutasított kultúraeszmével, amely korának sajátja, Kierkegaard viszont, bár ezzel a körülménnyel ő maga sem vet számot, bár azt ő sem reflektálja, Freuddal szemben éli a kultúrát, gondolkodása, ítéletei értelmességének, értelmezhetőségének az olyan nélkülözhetetlen föltételét, nevezetesen a léttapasztalás biztosítékát jelenti, amelyre a figyelmet csak korunk ontologikus gondolkodása irányította rá. Pusztán intellektuális, a szó pozitivista értelmében vett tudományos szempontból egyaránt jogos, tökéletesen egyenértékű megoldásokról van itt szó, és századunk gondolkodása mindkét szempontot egyaránt elismerte. Mégis a létigazság problémáját reflektáló, de annak életbeli érvényesítéséről gondoskodni nem tudó korunk eljárásmódját bírálva, azt kell mondani, hogy így a hitbéli kételyeit őszintén föltáró, a vallásosság idejétmúlt formái, a megcsontosodott egyházi szervezet ellen tiltakozó dán teológus az igazság ügyét szolgálta, valódi kultúrtörténeti teljesítményt nyújtott, a vallási problematikát durván tagadó, biologizmusba süppedő bécsi orvos szellemileg eltévelyedett, és tanításának kétségtelen kultúrtörténeti érvénye ellenére nem tényleges eredményeinek sokasága, hanem — egyébként nagyon is szimptomatikus — tévedéseinek nagysága járult közvetve hozzá az emberlét, a kultúra, a tudomány problémáiban való jobb kiigazodáshoz.

Kultúrtörténeti érvény és kultúrtörténeti teljesítmény megkülönböztetését, hangsúlyos szembeállítását az életnek, a gyakorlatnak értéktudatunkkal szembeni módszeres és mind képtelenebb helyzeteket produkáló nyomása kényszeríti ki belőlünk. Benne az a fölismerés nyilvánul meg, hogy a kultúra valóban nem a szakadatlan tökéletesedés eszmék által irányított s ezért ideális folyamata, hogy a kultúrtörténet során időről-időre igenis nagyon komoly, elszomorítóan vagy egyenesen kétségbeejtően komoly érvényük lehet egyes, az őket megelőzőeknél messze silányabb megoldásoknak, álláspontoknak. De természetesen teret kap mellette az a másik fölismerés is, hogy a kultúrtörténet mégsem egyszerűen a silányabbnál silányabb pozíciók gátlástalan viaskodásának elcsüggesztő csatatere, amelyen egy tanítás silánysága és gátlástalansága vagy legalább is annak valamilyen bölcs fölismerésből az illető irányzat zászlajára tűzése az érvényesülés esélyeit föltétlenül, mindig és mindenhol növeli, hanem ezen fölismerés értelmében az igazság ontikus jellegéből, vagyis a kultúrtörténet terén és idején kívül állásából adódóan, de egyben a kultúrtörténet

terében és idejében való — amint Heidegger mondja — "megtörténésének" nélkülözhetetlensége miatt a kultúrtörténet a benne föllelhető lyukak, törések, halasztódások és látszólagos visszakanyarodások ellenére mégis a beteljesülés, az értelemteljesülés folyamata. A lét egyetemes szempontjának egészében véve kiegyenlített megmutatkozása érdekében mindannyiunknak, a kultúrtörténet minden részesének el kell viselnie úgymond az idealizmus bűnének megtorlásául a materializmus büntetését. Bár a lét mozzanatának az elemző gondolkodás körébe vonását már a századelő filozófiájának ontologikus irányzatai elvégezték, kultúrtörténeti érvény és kultúrtörténeti teljesítmény kettősségének mint a kultúrtörténetet mozgásban tartó feszültségnek a reflektálása és ily módon a léttapasztalás kultúrtörténeti folyamatának föltárása ránk vár, akik a lét spirituális szemléletében ma, az ontologikus-egzisztencialista gondolkodás visszaszorulásának korában Heideggerrel ellentétben többé nem reménykedünk, s akiket józan pragmatikus önmérsékletünk ellenére a kényszerű értékvesztés folyamata végletesen provokál. Vajon nem érvény és teljesítmény felületes egybemosása, az érvényesülés láttán a teljesítményre kérdezés elmulasztása magyarázza-e, hogy az értékeit, elveit, normáit föladó mai, csaknem kizárólagosan pragmatista filozófiatudomány önmagát meghazudtolva "stratégiák" és "taktikák" kidolgozásán fáradozik, miközben minden valamirevaló cég, vállalkozás affektáltan a maga külön "filozófiájáról" értekezik. Kultúrtörténeti érvény és teljesítmény különbségének elsikkadását látjuk abban is, hogy egyáltalán oda nem illően az individuális választás szabadságára hivatkozva, az alkalmi igényeket kielégítő vallási szekták és kultúrateremtő, kultúrafönntartó történelmi egyházak között szellemi-kultúrtörténeti értelemben nem vagy éppen az utóbbival szemben az előbbi javára tesznek különbséget. És természetesen a tényleges kultúrtörténeti teljesítmény a divat, a szubkulturális konjunktúra, a piacorientált manipulativ ízlésformálás, vagyis: az érvény mögötti visszaszorulását fedezzük föl abban is, hogy a legkülönfélébb rendű-rangú ideologikus késztetéseknek, egyéni szeszélyeknek és rögeszméknek szabad teret engedő objektív, szempont-talan művészet- és irodalomtudomány mögül kivész a pozitív poétikai megállapításoknak hitelt, értelmet adó, azok számára aranyfedezetül szolgáló műértés. De bármennyire is érvényes megnyilvánulása korunknak a létről megfeledkező, a kultúrától elszakadó tömegember-mentalitás, az érvény szerepét megtévesztően föltétlennek mutató, benne elhibázottan a kultúrtörténeti teljesítmény biztosítékát látó tanítást, a pszichoanalízist mégis el kell marasztalnunk, szellemi eltévelyedésnek kell minősítenünk, hiszen az érvényesség természetesen soha, még az azt kizárólagosnak mutató korban, a mi korunkban sem lehetett képes teljes mértékben negligálni a kultúrtörténeti jelentőség szerepét, azaz a kulturális értékteremtés folyamatát megállítani, a kultúrtörténeti értelemteljesülést megakadályozni. E folyamat személyes jellegének megfelelően Freudnak nem kevésbé, mint más, vele ellentétben valóban jelentőset alkotó kortársának, volt lehetősége választani és igazában csak rajta múlott, hogy végül is rosszul választott.

Freud joggal teszi kérdésessé, hogy az a bizonyos óceáni érzés "a vallásos szükségletek forrásává válhat", joggal mondja, hogy "egy érzés csak akkor lehet

energiaforrás, ha önmaga erős szükségletet fejez ki". A kultúrától megfosztottság állapotából adódóan azonban Kierkegaard-ral ellentétben képtelen az egzisztenciában, az ember individuális döntéseit megelőző létre nyitottságban fölismerni ezt az erős késztetést, illetve képtelen azt Kierkegaard-hoz hasonlóan elfogadni. Miután Freud csak hallomásból tud a kultúráról, miután csak annyiban képes számolni vele, amennyiben és ahogyan a XIX. században beszélnek róla, számára a kultúra nem több mint törvények, megkötések, konvenciók rendszere, és minden szorongás, minden félelem és rettegés az ő fölfogásában nem több, mint "infantilis gyámoltalanság", mint az életjavak megvonása miatti aggodalom, a vallási érzés maga pedig mint "az apa utáni — nem kevésbé gyámoltalan — sóvárgás". A pszichoanalízis a vallásban valamiféle menekülést lát, azt az individuális — főképp nemi — ösztönök, szükségletek, valamint azok erőteljes kulturális elfojtása közötti kemény, lényegében brutális ellentét oldására, elmosására tett kísérletnek minősíti, és nem veszi észre, hogy miközben hamis illúziók leleplezésén és a valóság kendőzetlen föltárásán buzgólkodik, ő maga nem kevésbé menekül az egzisztenciális nyitottságnak az élet megpróbáltatásainál is megrendítőbb élményétől, attól a bizonyos félelemtől és rettegéstől, amelyben mint még a "nemi szeretetnél" is erőteljesebb késztetésben — Freud föltételezésével ellentétben — a vallásos élmény valójában fogan, s amely tekintet nélkül az ember vallásosságára vagy vallástalanságára mindannyiunk szorongásainak, elfojtásainak vagy neurózisainak, lelki-szellemi problémáinak egyik végső meghatározója. Nem a minduntalan elszántnak mutatkozó Freud, hanem a félénk, bátortalan Kierkegaard tehát az, aki bátran szembenéz a problémákkal, aki az igazságot a rá váró mepróbáltatásoktól vissza nem riadva hajthatalanul keresi.

Amikor Freud megállapítja, hogy híján van annak az óceáni érzésnek, amelynek létezéséről a mások elbeszéléseiből értesült, elmulasztja föltenni magának azt a kérdést, vajon ez alkalommal valamiféle fogyatékosságot vagy erényt fedezett magában föl. A múlt századi idealista kultúrafölfogással való — önmagában véve indokolt — elégedetlensége, úgy érzi, följogosítja arra, hogy az emberlétet ontikusan megalapozó kultúrával ne vállaljon semmiféle közösséget, hozzá való viszonyát gyakorlatiasan mérlegelje, a kultúra kérdéseiben való individuális döntést természetes jogának tekintse. Érdemes észre venni, hogy a századvég, a századelő szimbolista, dekadens költői (mint például Verlaine, Ady, Blok), jóllehet ők is föllázadnak a kultúra ellen, ők is szembefordulnak az individuális szabadságot immár tűrhetetlenül korlátozó és korábbi tartalmasságát elvesztő immanens kultúrafölfogással, Freuddal ellentétben szükségszerű lázadásukat bűnüknek, valamely végzetes lépésnek tekintik, és egészen nyilvánvaló, hogy a lázadó gesztusokkal szembeállított bűntudat, a nyomasztó elátkozottság-érzés a műveikben fölszabaduló költőiségnek, alkotásaik kultúrtörténeti jelentőségének a forrása. Freud viszont nyegle magabiztosságáért, döntésének problémátlanságáért fejtegetéseinek laposságával, primitív tudálékosságával, üres sarlatánságával fizet. Vajon nem sarlatánság, primitívség-e, hogy az individualitásnak az antikvitásban és a középkorban kidolgozott szubtilitásait félretolva, a pszichoanalízis elméletének kidolgozója az individuumot egyszerűen a nyers fiziológiai

ösztönkielégítés alanyának tekinti? Vitathatatlan, hogy a kérdés újkori története éppen ilyen irányban haladt (ebben áll Freud fölfogásának kétségtelen kultúrtörténeti érvénye), de tudjuk, hogy az újkor korábbi megoldásaiban bizonyos termékeny következetlenséggel a hagyományos bonyolultságokból valami mindig továbbadódott, illetve végül is reprezentatívaknak azok a tanítások bizonyultak, amelyekben az így történt. Bár az individualitást valamely egyetemes létkategóriának tekintő, s a világ legkülönfélébb jelenségeiben azt föllelhetőnek ítélő filozófia az individuumot mindig is természeti adottságnak tartotta, ugyanez a filozófia a kultúrát mint az igazságnak, a szépségnek, a jóságnak az életbeli érvényesülését az emberi természetből levezethetőnek gondolta. Amikor azonban Freud az individuumot a fiziológiai ösztönkielégítés alanyaként definiálja, tehát azt ebben az értelemben természetinek nevezi, a természetből levezethetőnek véli, az individuumot és a benne, általa adott természetiséget, az ösztönök természetességét a kultúrával szembeállítja, mert amint írja: "Az egyéni szabadság nem kultúrkincs." Szerinte az egyéni szabadság "a legnagyobb a minden kultúrát megelőző korban volt, igaz, akkor többnyire érték nélküli, mert az individuum alig volt képes megvédeni". Freud tanításának sarlatánsága, gondolkodásának — tagadhatatlan intellektuális ereje ellenére — nyilvánvaló primitívsége mutatkozik meg abban, amilyen hévvel és amilyen problémátlansággal ezt a lecsupaszodott és értékét vesztett, bár ezen degradált formájában korunk szellemi látókörét betöltő újkori individuumfölfogást fölkapja és propagálja. Micsoda önkényesség, micsoda korlátolt elfogultság pedig, hogy miközben a kor kultúrafogalmát könnyedén elutasítja, ezt a hozzá rendelt, neki megfeleltetett individualitáskoncepciót zászlajára tűzi, harci jelszóvá teszi.

A freudi eltévelyedés lelepleződését ennek az elértéktelenedett individuumfölfogásnak a huszadik században egészen sajátos módon mégis megmaradt produktivitása akadályozta. A kornak a bécsi pszichiáternél mélyebb és jelentősebb gondolkodói, mint például Wittgenstein és Heidegger ennek a degradált, a kultúra javaitól átmenetileg megfosztott individuumnak a pozíciójáról, mint számukra egyedül adódó, de semmiképpen sem kielégítő pozícióról tapasztalják meg, az újkori gondolkodás előföltevésein belül újszerűen, hogy az emberlétnek vagy általában a létnek vannak az individuumon túli, az individuumhoz képest transzcendens, az individuum számára irracionális szférái. De hasonlóképpen ilyen pozíción áll a kor művészi teljesítménye terén annyira meghatározó avantgárd művészet, amely ugyanakkor Freuddal szemben a maga groteszk deformációs eljárásaival az érvényes kultúrtörténeti helyzet abszurditását nagyon is kifejezte. Ma azonban, amikor századunknak az individuumhoz képest transzcendens létproblematikát kidolgozó, majd a kultúrtörténeti érvény és kultúrtörténeti jelentőség eltérését mint saját kudarcát megtapasztaltató erőfeszítései végükre értek, és amikor ennek következményeképp az efféle, immár értelmetlennek mutatkozó, "önsorsrontó" próbálkozásokat eleve elutasító freudizmus, meg a hozzá sokban hasonlóan az önérvényesítést mindenek fölé helyező pragmatizmus mentalitása a sikert, a divatban levést az értékek egyedüli mércéjének tekinti, nagyon is indokolt, az értéktudatunkat rendre-másra érő provokációktól motiváltan, azokra

mintegy válaszul az intellektualista individuumfölfogás elégtelenségét fölismernünk. Múltbeli kultúrtörténeti produktivitása ellenére valójában téves az, a jelenlegi helyzethez szükségszerűen vezető tétel, amely szerint az individualitás a létezés, a világ, a dolgok természete volna, amely szerint a világ individuális jellegű elemekből épülne, hanem éppen ellenkezőleg, az individualitás a maga tiszta, tulajdonképpeni formájában csak a civilizáció kialakulásakor, a történelem hajnalán meginduló létre kérdezés aktusában, a lét, az igazság kérdéseinek az emberi gondolkodás körébe való bevonásának eredményeképpen jelenik meg, illetve igazában csak ilyen kultúrtörténeti vonatkozásban lehet beszélni róla. Az individualitás tehát, ahogy a dolgokat nem lényegük szerint jellemzi, az embernek magának sem nembeli sajátossága, az embert emberré nem a létre kérdezés civilizációs, történelmi gesztusa, az igazság fogalmával rendelkezés ténye, hanem a létre kérdezés puszta lehetősége, a történelem előtt soha nem realizálódó igénye, a létre nyitottság képessége, az egzisztenciával rendelkezés állapota teszi. Az emberi egyed mint a maga lelki-szellemi és jogi szabadságát kiküzdő, védelmező individuum tehát nem áll eleve értelmetlen, őt magát megnyomorító ellentétben a civilizációval-kultúrával, hiszen lényege szerint abban gyökerezik, a civilizáció föltétele az individuális minőség létrejöttének, mint ahogy a civilizációnak is elengedhetetlen föltétele az individuális minőség megléte, működése. Meg kell azonban jegyezni, hogy az individuum-civilizáció viszony értelmessége nem realizálódhatna kellőképpen, ha a civilizáció mint a történelem hajnalán meginduló létre kérdezés nem lenne egyben mindig léttapasztaló kultúra is, ha nem igyekezne a történelem során a maga dinamikája szerint az is lenni, ha a lét egységének, egész voltának szakadatlan érzékeltetése mint kultúra nem tenné elviselhetővé a létre kérdezés során támadó feszültségeket, ha nem állítaná bele azokat a létnek az ellentéteket értelmező egyetemes horizontjába. Civilizációnak és kultúrának mint létre kérdezés és léttapasztalás kettősségének megállapítása, illetve az individuumnak ezen fogalmi kettőshöz kapcsolása egyben a teizmus-ateizmus ellentétpárnak, ennek az eszmei-szellemi zsákutcának a meghaladását is jelenti, amelynek foglyaként az ateista Freud az elviselhetetlen nyűgként rászakadó kultúra ellen dönt. Az ontikus-kultúrtörténeti gondolkodás, mint az individuumot, az Istent sem tekinti metafizikai létezőnek, nem azonosítja magával a léttel, ahogy fölfogásában az individuum kultúrtörténeti szerep, úgy az Isten sem több, de nem is kevesebb, mint az európai kultúra történeti tapasztalata. A kultúrtörténész, valamint minden teljes értékű szellemi aktivitásra igényt tartó ember számára tehát Isten nem egyszerűen van vagy nincs, hanem Istenről Európában mindenkinek úgy kell gondolkodnia, mintha volna, mert Isten nem más, mint a lét egyik lehetséges és Európára jellemző, de korántsem egyetemes érvényű fölfogása. Freud azért dönt Isten ellen, mert személyes adottságait tekintve, a kultúrával való konfliktusa miatt nincsen módja hinni benne, mert számára Isten létének állítása értelmetlen kényszernek mutatkozik. Ezen érthető, — amint Nietzsche mondja — emberi, nagyon emberi lázadás eltévelyedéssé akkor válik, amikor a kultúrát kategorikusan megtagadva, a kultúrától való elidegenedettség állapotát normává emeli, problémátlannak tekinti.

A pszichoanalízis a maga kultúratagadó pozíciójának megfelelően nem bánik kiméletesebben a művészettel sem, mint a vallással. Ha a vallás az ő nézőpontjáról "kábítószernek" minősült, a művészetet "pótkielégülésnek", a realitással szembeállított illúziónak nevezi, amely "a fantáziának a lelki életben játszott szerepe révén pszichésen nem kevésbé hatásos", mint amaz. De Freud szerint a pótkielégülés természetesen csak pótolhatja, teljes értékűen azonban nem helyettesítheti a primér és úgymond normális ösztönkielést. Bár a művészet keltette öröm "számunkra finomabbnak és magasabb rendűnek tűnik, azonban intenzitása durvább, primérebb ösztönrezdülietek kielégítésével összehasonlítva, csökkentebb, nem rendíti meg testi lényünket. Ennek a módszernek a nehézsége abban áll, hogy nem általánosan használható, csak kevés ember számára hozzáférhető. Különleges, hatásos mértékben nem éppen gyakori adottságot és képességet tételez föl. Ezeknek a keveseknek sem tud tökéletes védelmet biztosítani a fájdalom ellen, a sors nyilai ellen nekik sem nyújt áthatolhatatlan páncélt, és kudarcot vallanak, ha saját testük a fájdalom forrása".

A művészetről szóló vélekedést olvasva, mindenekelőtt arra gondolunk, hogy az okosan érvelő és kritikai ítéleteit kérlelhetetlen következetességgel meghozó Freudnak mennyire rossz ízlése van. Az a sejtésünk támad, hogy ha biztosabb, árnyaltabb, gazdagabb műértéssel rendelkezett volna, intellektuális erejét sosem hozta volna ilyen problémátlan következetességgel mozgásba, illetve arra gondolunk, hogy a kultúraellenes döntés meghozatala, a szellemi eltévelyedés bekövetkezése műértését, esztétikai ítélőképességét milyen mértékben eltompította. Pozitív megítélésnek és műértésnek ilyen mértékű szembekerülése s a művészetnek ilyen fajta leértékelése, korlátozott érvényű használati tárggyá degradálása csak azért következhetett be, mert a kultúrán kívül álló, a kultúrát megtagadó Freud a művészetet, amelynek mibenléte, lényege művekben tárul föl, a XIX. századnak, mint a romantika korának a művészetről alkotott nézeteivel azonosította, mert a romantikus művészetfölfogás közhelyei alapján ítélt magukról a művekről. Kétségtelen, hogy a romantikusan hangolt és a romantika eredeti programjából kiábrándult ember szüntelenül valamiféle áthidalhatatlan szakadékot lát eszme és valóság, illúzió és realitás között, s a romatikus tapasztalat szerint ez a megkettőzöttség a személyiséget szétzilálja, az embert romlásba dönti, a rossz ízlésű és a művekhez magukhoz nem értő, azokat a közhelyek falán áttörve valóban megközelíteni képtelen Freud azonban sosem volt képes megérteni, hogy a romantikus életérzés, a romantikus mű ezen kudarcának okát mindig leszűkülten, töredezetten látja, még akkor is, ha — közvetve a lét teljességére utalva — azt a tapasztalatot közvetíti, hogy ezen töredezettség, leszűkültség leküzdése meghaladja az individuum lehetőségét. A kultúrát elutasító bécsi pszichiáter — a létnek az élet tényeit értelmezni képes problémájától és létet megtapasztaltató művek által nyújtott szellemi-lelki támasztól elvágott helyzetében —, a művészetben tévesen csupán olyan korlátozott érvényű és kétes értékű használati eszközt lát, amellyel élni és visszaélni lehet, s amelynek illuzórikusságát, önbecsapás jellegét jobb minél előbb fölismerni. Való igaz, hogy a romantika korában a szellemileg motivált énnek a lét teljességéhez való viszonya problematikussá válik, a szép tulajdonképpeni ontikus

jellege átmenetileg elhomályosul, de minthogy az igazság "műszerűsége" és a mű léttapasztalatot közvetítő szerepe ekkor sem függesztődik föl, a durva gyakorlatiasság szintjén megragadónak minősül az a megállapítása, hogy az emberiségnek a létben kifejeződő egységét érzékeltető művészet csak kevesekhez szól, lényegében függetlenül attól, hogy hányan olvassák a műveket, hiszen hatása, szellemisége mint kultúra többé-kevésbé mindenki életében érvényesül: normális esetben... a Freud tanításához hasonló szellemi eltévelyedések elkerülése esetén. Magától értetődően a művészet nem nyújthat védelmet a fizikai, fiziológiai jellegű szenvedések ellen. Nem semlegesítheti tökéletesen a más emberektől elszenvedett méltánytalanságok hatását, vagy nem veheti le vállunkról azoknak a csalódásoknak a terhét, amelyeket vágyaink teljesülésének elmaradása vagy elhalasztódása okoz. Ilyenfajta elvárásokat azonban csak a művészethez nem értő vagy az eszme-valóság romantikus dualizmusába anakronisztikusan belemerevedő gondolkodás támaszt tévesen a művészettel szemben. Ugyanakkor a mű ontikus jellegét, az igazság műszerűségét érvényesíteni tudó műértés — a Freud állításával ellentétben — igenis a szenvedés élét elveszi, lehetővé teszi a sorscsapásoknak ép lélekkel, harmonikus, emelkedett kedéllyel, gazdag egyéniséggel való elviselését, amennyiben segítségével értelmezni, az igazság megtörténésének kultúrtörténeti folyamatába állítani tudjuk a velünk történteket.

Freud lényegében elveti, de legalább is erőteljesen leértékeli az élet céljának kérdését fölvető, az életcél ideáját megfogalmazó vallást és művészetet, amennyiben ez a cél és ez az eszme véleménye szerint nem esik egybe azzal, "amit maga az ember ismer el magatartásával élete céljának és szándékának". Úgy találja, hogy az ember a művészet és a vallás sugallataival szemben "boldogságra tör, boldog akar lenni, és úgy maradni. Ennek a törekvésnek — írja Freud — két oldala van, egy pozitív és egy negatív cél. Egyfelől a fájdalom és a kín távollétét akarja, másfelől erős örömérzések átélését. Szűkebb értelemben a boldogság csak az utóbbira vonatkozik. A cél ezen kettéosztottságának megfelelően az ember tevékenysége két irányban bontakozik ki aszerint, hogy ezen célok egyikét vagy másikát — elsősorban vagy kizárólag — akarja megvalósítani. Észrevehető, hogy egyszerűen az örömelv programja az, mely az életcélt kiszabja. Ez az elv a lelki szerkezet teljesítményét kezdettől fogva uralja; céliránvosságában nem lehet kétség, és mégis programja viszályban áll az egész világgal, a mikrokozmosszal éppen úgy mint a makrokozmosszal. Egyáltalán nem keresztülvihető, a világmindenség minden intézménye ellenszegül neki; azt mondhatnók, hogy azt a szándékot, hogy az ember boldog legyen, a teremtés terve nem foglalja magában. Amit az ember legszűkebb értelemben boldogságnak nevez, inkább nagyon földuzzasztott szükségletek hirtelen kielégítéséből ered, és természeténél fogva csak mint epizodikus jelenség lehetséges. Az örömelvtől hőn óhajtott helyzet minden tartós fennmaradása csupán langyos élvezet érzését kelti; úgy vagyunk berendezve, hogy intenzíven csak a kontrasztot tudjuk élvezni, a tartós állapotot csak nagyon kevéssé".

Tételeit Freud abszolút pozitív tudományos megállapításoknak igyekszik föltüntetni, de természetesen, mint minden kultúrtörténeti érvénnyel bíró tanítás, a freu-

dizmus is bizonyos kultúrtörténeti koordinátákhoz rendelődik, a pszichoanalízis jelentőségéről nem — korrekten sosem kimutatható — gyakorlati haszna, hanem ezen koordináták alapján ítélhetünk. A boldogságnak az ember életcéljává nyilvánítása szembetűnően a legfőbb jót kereső, a legfőbb jó mibenlétét meghatározni akaró antik gondolkodás jegyében áll, és semmi kétség, hogy az antik szemlélet fölújítását, a figyelem középpontjába állítását a XIX-XX. század fordulóján a zárt, keresztény társadalom bukásának tapasztalata motiválja. Az antikvitás visszaálmodásának szecessziós művészi teljesítményével meg nem elégedő pszichiáter azonban nem csinál titkot abból, hogy az antik világkép történeti érvénye lejárt, hogy az ember többé nem hihet a boldogságkeresés értelmességében, hogy az életcéllá emelt boldogságigény az esztétikai megalapozású antik gondolkodással ellentétben "az egész világgal, a makrokozmosszal éppen úgy, mint a mikrokozmosszal viszályban áll", hogy a boldogság igényét, örömszükségletét kielégíteni igyekvő ember agresszív hajlamainak szabadon engedése nélkül nem sokra juthat. Ebben a fölismerésben — igaz, negatív formában — Freudnak a keresztény kultúra által kidolgozott modern problémahelyzethez kapcsolódása fejeződik ki, és a zárt, keresztény társadalom fölbomlásának következtében előállt XX. századi viszonyok közepette éppen ez a körülmény biztosítja fölismerésének érvényességét. A freudizmus kétségtelen kultúrtörténeti érvényességéhez azonban azért nem társul valódi kultúrtörténeti jelentőség, mert a pszichoanalízis kidolgozója tanítását nem annak mutatja, ami, a kultúra szellemi értékeit elherdáló tömegember-mentalitás kiszolgálásának, hanem hamisan az emberlétben kezdettől fogva érvényesülő állapotnak, mintegy az ember nembeli sajátosságának tünteti föl, és ezáltal sajnálatos módon eltévelyedik, megfosztja magát a humánproblémákban való kiigazodásnak csak a kultúra közegében, a kultúra által elképzelhető lehetőségétől. A freudizmus az időközben kialakult, egzakt méréseken alapuló, valóban tudományos, mert az igazságra, az emberlét végső dolgaira vonatkozó kérdésektől korrekt önmérséklettel tartózkodó pszichológia szomszédságában végső soron olyan vulgáris áltudománynak minősül, amely felemás helyzetet foglal el a végső kérdéseket megoldhatónak gondoló múlt századi meg a végső kérdések fölvetését hibának tekintő mai gondolkodás között, s amelynek mégis kétségtelen érvényessége, népszerűsége, divatja ugyanakkor — a gondolkodás mai rendjének kritikájaként — azt jelzi, hogy az emberlét végső kérdéseinek kényszerű figyelmen kívül hagyása kielégítő megoldásnak tekinthető.

Freud az intellektuális kifejtés világosságának eszményét mindenekelőtt valónak tekintő filozófiáról, tudományról látszólag jobb véleménnyel van, mint a metaforákat és próféciákat programszerűen vállaló művészetről és vallásról. Adott vonatkozásban nem közömbös, hogy kidolgozója a pszichoanalizis tanát is tudománynak tekinti. Valójában azonban a kultúrát elutasító Freud koncepciójában a filozófia és a tudomány is degradálódik. Amikor a kábítószernek nevezett vallás és a pótkielégülésnek minősített művészet mellett a tudományos tevékenységet "kikapcsolódásként" értékeli, éppen ez történik. Igaz kikapcsolódásnak tekintették a filozófiát, a tudományt a sztoikusok is, az antik gondolkodás kiváló képviselői meg a sztoikusok

nagyszámú újkori követői vagy végeredményben Freud kortársa, Wittgenstein is. De a sztoikusok fölfogásában az a bizonyos kikapcsolódás a magán- és a közélet kaotikus világából az isteni rend kozmoszának, az örök szépségnek és harmóniának az irányába történik. S ha századunk gondolkodója, Wittgenstein a sztoikusokkal szemben nem is lát lehetőséget arra, hogy a szép és a jó világáról beszéljen, egy pillanatra sem vonja kétségbe annak létét, a róla folytatott egykori beszédnek mára ugyan fölfüggesztett, de semmissé soha sem tehető érvényét. A tömegember-mentalitást a dolgok mértékévé megtevő Freud számára viszont egyszerűen nem létezik az, aminek nincs közvetlen gyakorlati következménye, illetve a tömegember-mentalitás jegyében álló mai gondolkodásnak alig van érzéke az olyan árnyalatok iránt, amely például Freud és Wittgenstein pozícióját elválasztja egymástól. Pedig amint az a művészet és a vallás esetében is van, a filozófia, a tudomány lényege sem a különböző deklarált programokban, hanem ezekben a kimondatlan, személyes gesztusokat közvetítő árnyalatokban, azaz a filozófiai, tudományos műveket tulajdonképpen művé emelő kultúrtörténeti tapasztalatban van, amelynek szem elől tévesztése esetén a filozófia és a tudomány — ha bevallja azt, amit tesz — üres és unalmas intellektuális technikává degradálódik, ha pedig valamiféle negatív metafizikává lépteti elő magát — szellemi eltévelyedéssé válik. Freud esszéjének zárásaként ironikus szerénységgel arról beszél, "elillan a bátorságom, hogy embertársaim előtt prófétaként lépjek föl, és meghajlok a szemrehányásuk előtt, hogy semmi vigaszt nem tudok nyújtani a számukra, pedig ezt kívánják alapjában véve mindnyájan, a legvadabb forradalmárok nem kevésbé szenvedélyesen, mint a legderekabb hívők." A pszichoanalízis atyjának csúfolódása nem azért nem elfogadható, mert érzékenységeket sért, hanem egyszerűen azért, mert felszínes, lapos. Miközben — mondhatnánk — teljesen indokoltan az erőtlen késő romantikus, szecessziós illúziókat nevetségessé teszi, a szellem és a kultúra értékei iránt érzéketlenül, sérti a XX. századi gondolkodás olyan kiváló képviselőit, akik mint Kafka és Wittgenstein ugyan sem forradalmárok, sem hívők nem voltak, de akik Freud szellemi eltévelyedésével szemben ugyanazt a jelenséget: a tömegember-mentalitás uralomra jutását, a kultúra időleges elhanyatlását tragikus emelkedettséggel, magukat a szellem mártírjává avatva, élték meg.

Sigmund Freud természetesen mindenekelőtt gyakorló orvos, pszichiáter és csak másodsorban filozófus, kultúrtörténész; nem filozófiai, kultúrtörténeti témákban vizsgálódik, hanem praxisa közben tett megfigyeléseit, valamint a pszichoanalízisnek e megfigyelésekből kibontott koncepcióját igyekszik filozófiailag, kultúrtörténetileg megalapozni. Bármennyire vitatható és többnyire nem igazán komolyan vehető, amit filozófiai, kultúrtörténeti vonatkozásban mond, pszichiátriai megfigyelései pontosak, terápiás javaslatai, kezdeményezései a betegek elvárásával találkoznak, s ily módon jelentős mértékben hatásosak. Freud pszichiáteri sikereit az magyarázza, hogy a századfordulón éles szeműen észreveszi és fenntartás nélkül elfogadja, sajátos groteszk kétértelműséggel igazolja az eltömegesedést, a szellemi-kulturális értékek képviseletéről lemondó tömegemberré válás jelenségét. Az a megállapítás, hogy "a nemi szeretet a lenyűgöző örömérzés legnagyobb fokú tapasztalását közvetíti számunkra, és

így boldogságra törekvésünk ősképét nyújtja"; az a tétel, hogy a személyes, érzelmi ragaszkodás, amelyet ő "céljában korlátozott érvényű szeretetnek" nevez, például a családtagok egymás iránti szeretete csak akadályozza vagy éppen lehetetlenné teszi a kultúra teremtette föltételekhez alkalmazkodást, csökkenti az életképességet; az az állítás, hogy "az agresszív hajlam" az emberi természethez tartozik, s ezért kinyilvánítása természetesnek tekintendő, igazában rossz néven senkitől sem vehető, s hogy ennek megfelelően a kultúra nem más, mint az emberi fajnak "Erosz és halál, életösztön és destrukciós ösztön közötti harcában" megnyilvánuló létküzdelme — mind együttesen a tömegembernek századunk minden produktív, történetileg érvényes megnyilvánulásában fölfedezhető mentalitását tükrözik, azt a mentalitást, amely a kultúra ontikus gyökereiről való megfeledkezésben, a kultúrához fűződő személyes kapcsolat meglazulásában, valamint ezen megfeledkezés, eloldódás kétségtelen történeti érvényében, ezen eltévelyedésnek a kultúrtörténeti értelemteljesülés szempontjából való vitathatatlan értelmességében fogan. Azok a banális, filozófiai, kultúrtörténeti tételek, amelyeket a pszichoanalizis elmélete implikál, s amelyek a század filozófiai teljesítményeivel egybevetve többnyire igen primitíveknek bizonyulnak, érvényességüket csak azért őrzik meg, mert a tömegember lelki-szellemi habitusának tökéletesen megfelelnek, bár el kell ismerni, hogy a "tömegek lázadásának", a tömegember hatalomra jutásának korában ez az egyetlen szempont elégséges oknak minősül. Az önelégült, önmagát minden dolgok mértékévé megtevő, az emberi nem egyetlen és teljes értékű képviselőjévé kinevező tömegember rendkívül szívesen fogadja, és minden további nélkül az igazság egyedüli letéteményesévé nyilvánítja az olyan tudálékos magyarázkodást, amely a kultúrtörténet tragikus mozzanatait, bonyolult problémáit hihetetlen egyszerűséggel valamilyen nevetséges félreértés, valamely ostoba előítélet következményének mutatja, s amely ily módon azt, úgymond, valós értékére leszállítva, megmagyarázza. Bár kifogás alá elsősorban a freudizmus filozófiai, kultúrtörténeti következtetései esnek, a magunk részéről megkockáztatunk az irányzat pszichiátriai gyakorlatára vonatkozóan is egy olyan általános kritikai megállapítást, hogy a tömegember logikáját elfogadó, s annak megfelelően minden szellemi, érzelmi, személyes minőséget pszichikai-filozófiai síkban értelmező pszichoanalízis sikerei, eredményei a tüneti kezelés kategóriájába sorolandók, amennyiben a megoldandó problémák természetesen nem egyszerűen a tömegember problémái, hanem a tömegember-jelenség maga valamiféle — igaz, nem annyira pszichiátriai, mint inkább — kultúrtörténeti, szellemi probléma. Freud azt mondta, hogy a művészet kínálta megoldás csak igen kevesek számára kielégítő, csak igen kevesek képesek a művészet nyújtotta eszközöket, szellemi lehetőségeket saját személyiségproblémáik elrendezése érdekében megfelelően kamatoztatni. De azért azt sem kell szem elől téveszteni, hogy bárki szellemi, érzelmi, személyes kvalitásaival úgynevezett erőssége: az agresszió életbeli alkalmazására, a bűnérzés elhárítására, a szeretet, a személyesség elutasítására való képessége fordított arányban van.

Freud fölfogása szerint az analitikus föladata a tudatalatti — mindenképpen természetesnek, az ember legsajátabb természetének, bár egyáltalán nem normálisnak

gondolt, a kultúra kényszere alatt komplexusokká bonyolódó s minduntalan katasztrófával fenyegető — jelenségének elemzése. Az emberi természet abnormitásának, képesen szólva: az ember "őrült majom" voltának állítására a freudizmus azért kényszerült, mert a kultúra elutasításával, a kultúrától elszakítottság állapotának természetesként való föltüntetésével a tudatalattiba süllyedő, ott kaotikus őselemként, ellenőrizhetetlen indulati késztetésekként működő szellemi, érzelmi, személyes kérdések elrendezésének, értelmezésének lehetőségéről eleve lemond. Ezen lemondásnak a tömegembert leigázó szellemi kényszere, a tömegemberlét történeti érvénye véleményünk szerint abban a pillanatban megszűnik, amikortól kezdve a kultúrát többé nem tévesen különböző igényeket és szükségleteket kielégítő intézményeknek, valamiféle ideologikus megoldásokat tükröző berendezkedésnek tekintjük, hanem — a maga tulajdonképpeni és a művekben mint kultúrértékekben mindig megragadható mivoltában — az ontikusan értett lét, az emberlét végső kérdéseit közvetítő tapasztalatnak, illetve amikor ezt a tapasztalatot (európai vonatkozásban egyebek között az Isten, a bűn, a felebaráti szeretet stb. problémáját) többé a teológiai-egyházi fölfogással ellentétben nem spirituális-misztikus-metafizikai stb. eseménynek, hanem a kultúra, az európai kultúra sajátos és e körön belül örök érvényű tapasztalatának tekintjük. Azok a problémák, amelyekkel a pszichoanalízis szakadatlanul bajlódik, a kultúrán belül megoldhatóak, és igazában csak a kultúrán belül oldhatók meg, hiszen a léttapasztalásként definiált kultúra — fogalmából következően — az emberlét értelmességét biztosítja, és a maga intellektuális lehetőségeinek valóban birtokában lévő individuum egyáltalán nem szükséges, hogy a kultúrát tőle idegen, felettes énnek gondolja, hogy ne érezze sajátjának a kultúrát.

A JUNGI ANIMA ÉS ANIMUS HERMENEUTIKÁJA

1. A jungi anima/animus hermeneutikájára vonatkozó bármilyen fejtegetés, vagy elemzés előtt célszerű az anima, illetve az animus fejlődésének, mint az individuációs folyamat részének a közelebbi szemügyre vétele.

JUNG maga ezzel a kérdéskörrel legrészletesebben *Die Psychologie der Übertragung* című művében foglalkozik (1984, 135-136). Az anima-, illetve animusfejlődést igen szemléletesen írja le M.-L. von FRANZ az *Ember és jelképei* című kötetben, *Az individuációs folyamat* című tanulmányban (184-185). Ha párhuzamosan szemléljük az itt külön-külön leírt anima- és animusfejlődést, akkor feltűnő, hogy a két folyamat között nincs teljes párhuzamosság, holott ezt — mint látni fogjuk — fel kell tételeznünk:

Az anima fejlődési stádiumai	*Az animus fejlődési stádiumai*
a) az egyszerű, természeti, naturális stádium: Éva, vagy Gauguin tahiti asszonyai	a) a puszta férfierő, pl. Tarzan
b) a romantikus és esztétikai stádium: Szép Heléna	b) a romantikus kezdeményezők: hegymászók, bikaviadorok, s a zseniális csábítók, pl. Don Juan
c) a spiritualizálódott erotika, amelyben pl. az anyaság tisztán szellemi: Szűz Mária	c) az "ige" hirdetői: tanárok, papok (pl. Csontváry Marokkói tanítója), politikusok
d) az erotikától mentes ideál: Pallas Athéné, vagy Mona Lisa	d) a tiszta Gondolat megtestesítői: az aszkéta, a risi, vagy guru, a Bölcs Öreg

Mint mondtuk, a két fejlődés között párhuzamosságot kell feltételeznünk. Ezt azzal indokoljuk, hogy mind a kettőnek utolsó fázisa, eredménye: a másik nem egyik lehetséges mély-én-, vagy mély-mag- (Selbst-)szimbóluma (JACOBI, 136-139). Azaz: a férfi lehető legmagasztosabb anima-képe a női mély-énnel rokon Magna Mater, a nő legmagasztosabb animus-képe pedig a férfi Selbst-hez közeli, vagy ahhoz vezető Bölcs Öreg.

A fenti, Jungot magát és Marie-Louise von Franzot követő leírás között azonban nincs igazi párhuzamosság. Szűz Mária kétségtelenül hordoz valami elfojtott erotikát (vö. ezt a Mária-antifónák, vagy pl. a Lorettói litánia egyes képeivel). Véleményünk szerint azonban Szűz Mária mindennek ellenére a negyedik stádiumot képviseli szakrális jellege, s főleg transzcendenciája miatt. Az előzőekben ismertetett párhuzamos leírásban "a harmadik animus-fázis távolról sem emlékeztet a harmadik

anima-fázisra. Ha a harmadik animus-fázis az igazi logosz, akkor a harmadik anima-fázis az igazi erósz kell, hogy legyen: a testi-lelki teljességet jelentő társ fázisa, amely az első, natutális fázisnál mindenesetre több, de több az elsősorban romantikus fázisnál is — a negyedik, szakrális fázis hűvös időntúlisága nélkül." (PÁLFY, 275)

2. Előző tanulmányunkban a fent idézett rész után fölvetettük a kérdést, hogyan lehetséges a két fejlődés párhuzamának ellentmondásosságát feloldani. Megoldásul kínálkozott egy olyan gondolati konstrukció, amely KIERKEGAARD-ig vezethető vissza, s amely elsősorban a *Vagy-vagy* tanulmányaiból bontakozik ki. HELLER Á. tömör összefoglalása szerint: a legközvetlenebb emberi kapcsolatot, a szerelmet "Kierkegaard mindennemű emberi kapcsolat kifejezéseként és tükreként elemzi. A szerelem lehetőségei az emberi kapcsolatok lehetőségeit allegorizálják általában. Az esztétikai stádium szerelme az *erotika*. (Ezen belül a közvetlen erotika és a reflektált erotika.) A második stádium szerelme a házassággá "emelt" első szerelem, a polgári életben megvalósult szerelem; a harmadik stádium szerelme: szerelmünk Isten iránt" (156-157) (vö.: KIERKEGAARD 1978, 995-1010; 1986).

A saját gondolatmenetünk szempontjából igen fontos, hogy a kierkegaard-i első stádiumon belül megkülönböztetendő a közvetlen és a reflektált erotika. Így ugyanis tulajdonképpen egy négy szakaszból álló fejlődés áll előttünk:

1 — a naturális, reflektálatlan erotika fázisa,

2 — a reflektált erotika: az esztétikai fázis,

3 — az etikai fázis: a házasság,

4 — s végül a teológiai szintű stádium.

Ez már egybevethető a jungi séma négyességével. Megjegyzendő, hogy a "társ" (véleményünk szerint a harmadik anima-fejlődési stádium) fölmerül több, Kierkegaard utáni szerzőnél.

FREUD szerint ugyan a férfinak a nőhöz való viszonyában három lehetséges alaphelyzet van: a Gebärerin (az anya típusa), a Genossin (*a társ*), és a Verderberin (a romlott, a rontó nő típusa) (181-183), - mégis: figyelemre méltó, hogy a "társ", mint típus jelen van.

KERÉNYI Károly szerint az antik görögség mitológiai világképének fejlődése során a Napleányoknak négy típusa van: a varázsló nő (Kirké), a gyilkos asszony (Médeia), *a feleség* (Héra) és az arany Istennő, Aphrodité, aki mindig "ott van jelen, ahol a félből az egész jön létre, és ahol a feloldódott ellentétek az élet föl nem oldható aranymagvává lesznek" (371). Héra személyén, illetve ezen a stádiumon kívül van Kerényi fejtegetésében valami, ami további gondolatmenetünk szempontjából különösen fontos: az tudniillik, hogy "Kirké és Médeia, mindketten csupán előképek, alacsonyabb fokok, és ezt kell, hogy jelentsék számunkra. A magasabb fokok: Héra és Aphrodité" (224).

Míg Kerényinél a görögség mitológiai világképének, tehát tulajdonképpen a kollektív tudattalannak a fejlődéséről van szó (jungi szempontú megközelítésben), addig az előzőekhez nagyon hasonló négyesség már az individuum szempontjából jut

kifejezésre GYÖKÖSSY Endrénél, aki a házasságot éltető összetevőt, négyféle szeretetet, amelyek csak elméleti síkon bonthatók szét, a következőképpen írja le:

"-Szeretlek, mert az enyém vagy. (Sexus)
-Szeretlek, mert ilyen vagy. (Erosz)
-Szeretlek, mert társam vagy. (Filia)
-Szeretlek, mert - szeretlek. (Agapé)" (1987, 64).

(A "filia",vagy "philia" jelentése: ragaszkodás, szerelem, barátság.)

Természetesen, ennek az idézetnek az eredeti kontextusa más. Mégis, a segítségével talán igazolhatjuk, hogy az animafejlődést illetően analógiák állíthatók fel az egyéni és a kollektív tudattalanban. A terminológia eltérhet (az első fázis: erotika, vagy szexus; a második: esztétikai, Erósz; a harmadik: az etikai fázis, a társ fázisa; s a negyedik: lényegében az önmagáért való, már-már tárgyatlan szeretet, a teológiai agapé fázisa, - a lényeg ugyanaz, s eszerint az első, reflektálatlan, és a második, reflektált fázis viszonyát úgy is meghatározhatjuk, hogy az erotika: reflektált szexus, illetve a szexus: reflektálatlan erotika.

3. Térjünk azonban vissza arra, amit Kerényi 1948-ban a *Napleányok*ban írt: nevezetesen, hogy az első két fázis alacsonyabb fokot képvisel, - ezek csak előképei a magasabb fokoknak. S vessük ezt egybe azzal, amit JUNG ír a *Psychologie der Übertragung*-ban (1946-ban): "A harmadik stádium a erószt a tisztelet és a vallásos áhítat legmagasabb fokára emeli és így spiritualizálja. Végül a negyedik stádiumban olyan aspektus villan fel váratlanul, amely túlmutat az amúgy is nehezen meghaladható harmadikon: s ez a *Sapientia*, a Tudás, illetve Bölcsesség. De miben múlhatná a Bölcsesség fölül a legszentebbet és a legtisztábbat? Valószínűleg kizárólag abban az igazságban rejlik a válasz, hogy egy kicsivel kevesebb igen gyakran egy kicsivel többet jelent. Ez a stádium [a harmadik] Helénának, azaz a legegyszerűbb erotikának a spiritualizációja". (135-136) Ezért lehet a harmadik és a negyedik stádium között párhuzamot vonni.

Mégis, számunkra épp azért, mert "a vallásos áhítat legmagasabb foka" illeti meg Szűz Máriát a negyedik, a legfejlettebb stádium helye. A harmadik fázist csak nehezen lehet a "legegyszerűbb erotika" spiritualizációjaként értelmezni. A legegyszerűbb erotika ugyanis a reflektálatlan, naturális fázis, nem pedig a reflektált, romantikus és esztétikai stádium (Heléna). Felfogásunk szerint a naturális fázis még nem az erósz esztétikai fázisa, hanem — Gyökössyvel egyetértve — a szexusé, amelyre egyébként Jung a kifejezetten nyers "biológiai fázis" kifejezését használja a *Psychologie der Übertragung*-ban, közvetlenül a fentebb idézett szövegrész előtt. A *Psychologie der Übertragung* után hat évvel írt *Antwort auf Hiob* negyedik részében JUNG úgy elemzi Mária transzcendenciáját, hogy Mária saját prototípusának, a Sophiának (a Sapientának) megtestesítője (1992, 49): azaz a negyedik stádium.

A fentebb idézett (1946-os) Jung-részlet ugyanazt tartalmazza, amit Kerényi a Napleányokkal kapcsolatban mond: azt ugyanis, hogy az első két fázis "előkép", "alacsonyabb fok", míg a második kettő az individuációs folyamatban magasabbrendű, spirituális fejlődési fok, amely(ek)et el kell érnünk, hogy a projekciók felismeré-

se és tudatosítása által megszabaduljunk az illúzióktól, amelyek akadályai az önmagunkkal való azonosulásnak, a mély-én felismerésének.

Míg a harmadik fázist, Jungtól eltérően, a társban véljük felfedezni, egyet kell értenünk Kerényivel és Junggal abban, hogy az anima- (s így természetesen az animus-) fejlődés két ütemben (melyek mindegyike két fázist tartalmaz) zajlik le. Különböző megfontolások, megfigyelések, tapasztalatok és szépirodalmi olvasmányélmények alapján fölmerül bennünk a gyanú, hogy az első két fázis is, de a második két fázis is fölcserélhető, s gyakran fel is cserélődik. Mindenesetre a férfi-nő kapcsolatnak, de főleg a házasságnak véleményünk szerint az a nehézsége, vagy éppen a próbaköve, hogy a többnyire a második stádiumban létrejövő kapcsolatokat, vagy házasságokat a feleknek sikerül-e — közös akarattal — a harmadik stádium szintjére emelniük. Hogy mindezt ismertebb művekből vett példákkal illusztráljuk: az igazi társ lehet egy Tatjána, Leonóra, vagy akár Senta, aki immár nem versengés tárgya, hanem erkölcsi, szellemi, lelki partner, sőt: vezető. Így pl. véleményünk szerint ez a Tannhäuser nagy kérdése is. Itt ugyanis a két női főszereplő — Vénusz és Erzsébet — mellett ott van, a színen meg sem jelenve is ott van egy természeti előkép: Frau Holda ("Frau Holda kam aus dem Berg hervor, zu ziehen durch Feld und Auen..." - énekli a pásztorfiú a májusi réten), és az ideál: Mária ("mein Heil liegt in Maria..."): mindez keretbe foglalja a két női főszereplő helyzetét.

"Míg az első két fázisban aligha kerülhető el a projekció fel nem ismerése, ami rengeteg tévedést és úgynevezett csalódást okoz, addig ez a fázis [a harmadik], nem zárván ki a projekció felismerését, az igazi függetlenség elemeit hordozza, ui. talán kevésbé romantikusan, ám annál tudatosabban és feltétlenebbül adjuk át magunkat annak a második személynek, akivel a teljesség élménye spirituális értelemben is lehetővé válik" (PÁLFY, 276). Eszerint a személyiségfejlődés során a második fázisról a harmadikra való jutásnak talán feltétele, hogy az egyénben már ott lakozzon, mint húzóerő, a negyedik fázis igénye.

4. Feltételezésünk szerint tehát az animafejlődés négy fázisa két ütemre különíthető el. A továbbiakban megpróbáljuk az Odüsszeiát e szempontból vizsgálni.

"— A halálvágy a legfontosabb mítoszteremtő erők egyike" — magyarázza Szerb Antal vallástörténésze az *Utas és holdvilág*ban. "Ha jól olvassuk az Odysseiát, hát másról sem szól az egész. Ott vannak a halál-hetairák, Kirke, Kalypso, akik barlangjukba csalogatják az utast a boldog halott-szigeten és nem akarják továbbengedni [...] és Odysseus nosztalgiája és visszatérése Ithakébe talán a nem-létezés utáni nosztalgiát, a visszaszületést jelenti..."

Ez a megközelítés valószínűleg igaz, sőt mindez vonatkozik az Odüsszeusz számára társul kínálkozó Nauszikaára is, holott ő az egyetlen, akivel kapcsolatban Odüsszeusz nem tett szert intimebb kapcsolatra, s aki — talán épp ezért — az egész eposz leglíraibb alakja.

Ha a négy fő női alakot valamiféle fejlődési folyamat mozzanataiként szemléljük, lehetetlen észre nem vennünk az első kettő és a második kettő közötti különbséget: Kirké, a Vadak Úrnője, és Kalüpszó, a tenger köldökén élő Földanya - isten-

nők. Ennek ellenére "alacsonyabb fokozatok": a hőst fogva tartják, s mindketten csak szőnek, fényes fonalból - ki tudja, mit: takarót, palástot, szemfedőt? Kirkével a kapcsolat csak testi, - Kalüpszó kétségtelenül több gyengédséget mutat, de engedni csak Hermész követjárása után hajlandó. Nauszikaá nem sző, nem fon semmit, s főleg: nem erőlteti a kapcsolatot. Az pedig, hogy Pénelopé miért sző: közismert, mint ahogy közismert, hogy nemcsak sző és köt, de old és bont is. Így az utolsó két női alakot az első kettővel szembenállónak kell tekintenünk, mint ahogy szembenállnak velük még valamiben: halandók. Ennek ellenére képviselnek magasabb fejlődési fokot, de csak akkor, ha a hős, Odüsszeusz szempontjából nézzük, illetve ha úgy fogjuk föl őket, mint a személyiségfejlődés ennek megfelelő stádiumait: a potenciális, illetve a valódi társat, aki nemcsak hívni, de elbocsátani is tud. Nauszikaá sajnálja Odüsszeusz távozását, de nem igyekszik ebben meggátolni. S igen valószínű, hogy igaz a Solinus és Plinius által is ismert hagyomány, mely szerint — Teiresziász jóslatának megfelelően — Odüsszeusz ismét útra kel, s a halál a tengeren éri (vö. Dante Poklának XXVI. énekével).

Föl lehet persze úgy is fogni, hogy az Odüsszeia első jelentős női alakja, Kirké, még differenciálatlanul tartalmazza, illetve tükrözi a görögség fejlődésének archaikus állapotában az első és a második anima-stádiumot — s az eposzban ugyanakkor már ott volna a további (és napjainkig érvényes) harmadik stádium keresése, a társé (Kalüpszó végül is nem ellenséges, sőt gondoskodik Odüsszeuszról annak elutazásakor is, Nauszikaá kifejezetten kedves, Pénelopé pedig hűséges), — anélkül, hogy az utolsó fázis, Athéné, a mindig jelenlévő istennő anima-képletbe illeszkedő mivolta egyáltalán fölmerülne, vagy felismerhető volna.

Véleményünk szerint a négy fő animafejlődési stádium két ütemre osztása egyáltalán nem erőltetett, még az előzőekben vázolt differenciálatlanságok ellenére sem. Ez utóbbiak csak illusztrálják, illetve alátámasztják, hogy az animafejlődés jelenlegi menete, az animastruktúra kialakulása többévezredes fejlődés eredménye. M.-L. von FRANZ is utal arra, hogy a ma érvényes animastruktúra történeti hagyományokra is épül (186).

Valószínű, hogy Odüsszeusz a társ fázisának többféle átélési lehetőségével ismerkedik meg. Mindenesetre, ha szembeállítjuk őt a kalandjai során mindvégig csak rá váró, ám egyszerre több "kérővel" is szembenéző Pénelopéval, akkor igazat kell adnunk J. JACOBInak, aki szerint "a férfi a maga életvitelében inkább poligám hajlamú, s ezért animája mindig egyesszámban marad. A nő esetében azonban, akinek életvitele a monogámiára van hangolva, az animus poligám tendenciája nyilvánulhat meg. Ezért az animust gyakran egy adott csoport képviselheti" (131-1332). Hasonlóképpen ír Marie-Louise von FRANZ is: "Az animust gyakran férfiak egész csoportja személyesíti meg. A negatív animus, amelyet egy csoport képvisel, bűnözők veszélyes bandájában ölthet testet..." (191). Az Odüsszeia bizonyítja, hogy igaz, miszerint az anima "a" Nő képe, az animus pedig a férfiakról alkotott összkép.

5. Ami a legkülönbözőbb korok irodalmi alkotásainak a vizsgálatából kideríthető (s amivel egyben a jungi elmélet továbbfejleszthető), az — véleményünk

szerint — az, hogy

a) az anima/animus-fejlődés harmadik fázisa tulajdonképpen a *társé*;

b) az anima/animus-fejlődés két ütemben zajlik, vagy zajolhat le, s az egyes ütemek fázisai (az első és a második, valamint a harmadik és a negyedik) egymással felcserélődhetnek;

c) az egyedben végbemenő fejlődésnek historikuma van, s így nem túlzás, ha az onto- és a filogenezisben párhuzamosságokat keresünk.

További elemzésekre van szükség azt illetően, hogy a "fejlettebb" stádiumok kiolthatják-e az egyénben a korábbi stádiumokat. Ezt sugallja pl. több Krúdy-mű, elsősorban a Hét Bagoly (itt a "társ" megtalálásának feltétele az első, naturális fázisnak, illetve annak a személynek, akire ez projiciálódik, a halála). Ugyancsak több Krúdy-műből juthatunk arra a következtetésre, hogy az anima/animus projekciójában igenis "súghat" az árnyék, s fordítva: az árnyékszemélyiség projekciójában súghat az animus, illetve az anima. A legjobb példa erre a Napraforgó szereplőinek egymáshoz való viszonya.

Az említett Krúdy-művek közös tanulsága még az is, hogy azok a szereplők, akiknek túl "világos" az árnyékszemélyisége, társtalanok maradnak, nyilván azért, mert — GYÖKÖSSY E. szavaival — "saját színvonaluk alatt élnek" (1992, 87). A társ megtalálásához, úgy látszik, az is kell, hogy az ember a saját színvonalán éljen, de legalább is tudja, hogy mi valójában a saját színvonala. Mindezek azonban egy következő tanulmány tárgyát képezik.

Bibliográfia

von FRANZ, Marie-Louise: Le processus d'individuation. In: L'homme et ses symboles. Robert Laffont, Paris 1987.

FREUD, Sigmund: Das Motiv der Kästchenwahl (1913). In: Studienausgabe, Bd. X.: Bildende Kunst und Literatur. (Reihe "Conditio Humana") S. Fischer Verlag 1977.

GYÖKÖSSY Endre: Ketten — hármasban. (A lélektan és házasságtudomány útmutatásai.) In: Nem jó az embernek egyedül. A Református Zsinati Iroda sajtóosztálya, Budapest 1987.

GYÖKÖSSY Endre: Magunkról magunknak. (7. kiadás) A Refomátus Zsinati Iroda sajtóosztálya, Budapest 1992.

HELLER Ágnes: Kierkegaard Don Juan-elemzése. [Utószó, in:] Sören Kierkegaard: Mozart Don Juanja. Magyar Helikon, Budapest 1972. (fordította Lontay László)

JACOBI, Jolande: Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung mit Illustrationen. Rascher, Zürich 1940.

JUNG, Carl Gustav: Die Psychologie der Übertragung (1946). In: Grundwerk C. G. Jung. Walter, Olten und Freiburg im Breisgau 1984., Bd. 3.

JUNG, Carl Gustav: Válasz Jób könyvére. Akadémiai Kiadó, Budapest 1992. (Fordította Tandori Dezső)

KERÉNYI Károly: Napleányok (Elmélkedések Héliosról és a görög istennőkről) II.: A királynő keresése. In: Mi a mitológia? Tanulmányok a homérosi himnuszokhoz. Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1988.

KIERKEGAARD, Sören: Vagy-vagy. Gondolat, Budapest 1978. (Fordította Dani Tivadar)

KIERKEGAARD, Sören: Félelem és reszketés. Európa, Budapest 1986. (Fordította Rácz Péter)

PÁLFY Miklós: A Hoffmann meséinek nőalakjai. In: Helikon 1990/1-2, 275-278.

HOGYAN LEHETSÉGES AZ IRODALOMTUDOMÁNY?

Friedrich Schlegel esztétikai nézeteinek értelmezése

Hogyan lehet igaz, pontos, konkrét, hiteles az irodalmi ismeret, miképp érdemelheti ki a tudomány elnevezést az irodalmi ismeretek tára, illetve mi módon érhető el, hogy az e címszó alatt felhalmozott tudnivaló ténylegesen az irodalmi jelenségről szóljon? Minthogy az elméleti gondolkodás kezdetei óta a matematikára, a geometriára és a fizikára mint a dolgokat számba vevő, a dolgok méreteit, elhelyezkedését megállapító és érzéki tulajdonságait vizsgáló egzakt tudományra szokás úgy tekinteni, mint az elméleti gondolkodás ideálját a legtökéletesebben megvalósító diszciplínákra, ezen a helyen a rájuk való hivatkozások, utalások sorának kellene következnie. Meg kell azonban mondanunk, hogy erre a magunk részéről nem érzünk semmiféle hajlandóságot, a gondolkodás menetét, mintegy kötelezően elvárt rendjét bizonyos megfontolások alapján elutasítjuk. Egyfelől azért, mert az egzakt eljárási mód direkt alkalmazása a humán tudományok területén már három emberöltő óta folyik, és bár — a humán tudományok külön kezelésének, az egzakt tudományokkal való szembeállításának lehetetlenségét tudomásul véve — e téren már csaknem minden elképzelhető megtörtént, ezek a kísérletek nyilvánvalóan nem hozták meg a kellő eredményt. Másfelől pedig azért sem tekinthetjük a hagyományos, a természettudományokon alapuló tudományelvet példaszerűnek, mert időközben az önmagában véve is problematikussá vált, teljesítőképessége immár a saját területén is vitatható.

A pozitív, természettudományos tudományelv válságát a legnyilvánvalóbban és legátfogóbban az evolucionizmus, a világ jelenségeinek egészét magyarázni kívánó fejlődés-gondolat mutatja. Az evolucionizmus ebben az átfogó értelemben a "bonyolultabb" dolognak az "egyszerűbből" való eredeztetését, a dolgoknak egymásra, az egyik dolognak a másik dologra való visszavezetését, a dolgoknak a dolgokból való magyarázatát jelenti. Az evolucionistát nem lehet eltántorítani attól a föltételezéstől, hogy a dolgok világában mindig van valamilyen vagy szellemi, vagy anyagi erő, amely szerveződésüket, az "egyszerűbbtől" a "bonyolultabb" felé való fejlődésüket magyarázza, jóllehet az evolucionista erről az erőről, azon kívül, hogy hol az "isteni Logosznak", hol az "anyag mozgásformáinak" nevezi, semmit sem képes mondani, annak létét bizonyítani nem tudja, nem tudhatja. S előföltevéséhez az evolucionista annak ellenére ragaszkodik, hogy a fejlődéselv korántsem működik a mi huszadik századunkban olyan kifogástalanul, mint fénykorában, a XIX. században, hogy magyarázó erejének csökkenését jelezve, kénytelen elismerni például a "katasztrófák" jelentőségét vagy az okkult tudományok szerepét, azaz olyan szempontokat, amelyek ellenében annak idején a fejlődéselvet bevezették.

Vajon miért ragaszkodik az evolucionista ilyen görcsösen saját alapelvéhez? Hogyan egyeztethető össze ez a dogmatikus magatartás a katasztrófaelmélet, az okkult tudományok érvényének nagyvonalú, türelmes elismerésével? Ugyan mi akadá-

lyozta a fejlődésgondolattal kapcsolatos kételyek megfogalmazását, komoly mérlegelését, miért vált ki zavart, megrökönyödést, fölháborodott méltatlankodást még ma is az evolucionista gondolkodás üres sémájának elutasítása? Nem nehéz belátnunk, hogy az evolucionizmus mint a tudományos gondolkodás alapelve végsősoron a semmiből teremtés vallási tételével áll szemben, gondolkodásunkban ilyen kivételes szerepet ezen vallási tanítással való oppozíciója miatt kapott. Míg a fejlődéselv értelmében a dolgok dolgokból lesznek, vagyis az egyszerű dolgokban benne rejlik az összetett, a magasabb rendű dolgok lehetősége, a teremtésről szóló bibliai hagyomány értelmében Isten az egész világot a semmiből teremtette, sőt az ő teremtő ereje, akarata révén lettek még a növények és az állatok is akkor, amikor pedig a föld és a víz már megvolt, valamint lett az ember, amikor már növények és állatok voltak. A teremtéselv tehát a világot nem önmagából, illetve a dolgok közötti különbséget nem magukból a dolgokból magyarázza, hanem olyan "elvből", "lényegből", amely a világhoz magához nem tartozik, sem a dolgok mélyén elrejtve, sem közöttük, melletük nem található.

Tulajdonképpen érthető, hogy a tudomány és az annak eredményeit alkalmazó civilizáció nem kockáztatja saját alapelvének, a haladásba vetett hitének elvesztését, a tudományos kutatás szabadságának vallási szempontok alá rendelését. Kérdés azonban, hogy az evolucionizmus föladása ma, a huszadik század végén valóban az említett vallási tételnek a világi gondolkodásra való kiterjesztését jelentené-e? Vajon több-e — kérdezzük bizonyos iróniával — evolucionista korunk vallási gondolkodásában a semmiből teremtés elve, mint valamely szimbolikus mese, legjobb esetben archaikus mítosz, nem arról van-e szó, hogy a vallás sokkal nagyobb mértékben igényli ma már a tudomány, a metafizika eredményeire való támaszkodást annál, mintsem a tudomány szilárd építményének valamiféle korszerűtlen vallási igény kedvéért való megingatását akarhatná? Úgy gondoljuk tehát, hogy a tudomány óvatossága indokolatlan aggályoskodás, és benne sokkal inkább a gondolkodás elhomályosulását, a valóban újat akarás igényének csendes föladását kell látnunk, mintsem szigorúan fölfogott elvek következetes érvényesítését.

A semmiből teremtés képzetét ennek ellenére abszurd dolog, ügyetlen próbálkozás volna vallási tanítás gyanánt a fejlődéselvvel szembeállítani, ebben a formában az éppen fent említett erőtlensége, kiüresedettsége miatt nem is érné el a célját. Mi a magunk részéről a semmiből teremtés képzetében valami mást, nevezetesen *regulatív eszmét* akarunk látni, s úgy gondoljuk, hogy az mint ilyen a keresztény-zsidó hagyomány szellemében szerveződött európai kultúrának — a világi tudományos és klerikus-egyházi gondolkodás kifejtett tanításai mögött, azaz reflektálatlanul is — mindig lényegi, meghatározó, eleven tényezője volt, és mind a mai napig az is maradt. A regulatív eszmén azt értjük, hogy a vallási fölfogással ellentétben a semmiből teremtést nem tekintjük valamiféle metafizikai realitásnak, kozmikus eseménynek, hanem olyan vezérelvnek, amelynek föladata gondolkodásunk szabályozása. Vagyis a regulatív eszmét elfogadva nem kell azt a hitbéli kérdést pozitív tényként kezelnünk, hogy Isten a világot a semmiből teremtette, elegendő csupán arról meggyőződ-

ve lennünk, valamint azon meggyőződésünknek következetesen érvényt szereznünk, hogy akkor sikerül dolgainkban és a világ dolgaiban kiigazodnunk, ha — a ténykérdést nyitva hagyva és ezáltal mind a hit, mind a tudomány szabadságát megengedve, az előbbi eleven, személyes jellegét az utóbbi korrektségét nem veszélyeztetve — úgy gondolkodunk, mintha a világot az Isten a semmiből teremtette volna.

A semmiből teremtés regulatív eszméje megszabadít minket attól a kínos kényszertől, hogy olyan dolgokról beszéljünk, amelyekről semmit nem tudhatunk, hogy a dolgok és a világ lényegéről gondolkodjunk, és olyan értelmetlen szavakat keverjünk a tudomány definiált fogalmai közé, mint a Logosz, vagy az anyag mozgásformái. A dolgok közötti tájékozódásunkat lehetővé tevő igazság és értés e regulatív eszme fényében a dolgokhoz képest valami egészen másnak mutatkozik, a dologi világ, a valami oldaláról nézve olyan semminek, aminek a dolgok pozitív világához mégis köze van, hiszen a dolgok ebből az egészen másból, a semmiből lettek. S ha mi az igazság kérdését vetjük föl a dolgokkal kapcsolatban, ha a dolgokkal foglalatoskodva valamit is megértünk, vagyis a "semmiből" hozunk át valamit a dolgok világába, akkor ezen pozitív dologi világ szemszögéből nézvést úgymond teremtünk, hiszen ezen világhoz képest valami gyökeresen újat kezdeményezünk.

Mint elemzésünkből kitűnik, a semmiből teremtés vallási képzete nem a hit nyelvén, a hit eredendő személyes tapasztalatát kifejezve fogalmazódott, mind a "semmi", mind a "teremtés" képzetében a dologi világ kizárólagosságának nyomasztó tapasztalata, a kételkedés leverő élménye fejeződik ki, az az élmény, az a tapasztalat, hogy az értés és az igazság tulajdonképpen nem tartozik a világhoz, és a dolgok között vergődő, az igazság, az értés személyes képességével léte szerint föl nem ruházott embernek igen meg kell szenvednie az igazság és az értés "nem evilágiságát". A semmiből teremtés gondolata ugyanakkor kétségtelenül azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az igazság, az értés valamiképpen, a személyes-egzisztenciális problémákat közvetlenül ugyan meg nem oldva, mégis csak bekerül a világba, és ott a maga hatását kifejti. Ha most a személyes-egzisztenciális szempontot egyelőre félretéve, a hit nyelvén, tehát úgymond megfelelő formában szólunk a semmiből teremtés gondolatáról mint az igazság és az értés evilági érvényesülésének lehetőségét sugalló állításáról, akkor a nyomasztó semmi helyett létet, a csodás teremtés helyett tapasztalást kell mondanunk. Könnyű belátni, hogy az igazságot, az értést csak a személyes-egzisztenciális problémáiban elvesző ember eredeztetheti a semmiből, az értés, az igazság személyfölötti, kultúrtörténeti megtapasztalásának folyamatában azok forrása a lét, amely, bár nem dolog, bár nem létező, mégis valami, a létezők összességénél átfogóbb, a létezők mindegyikét egybefogó egész, valami, amelynek valóságossága révén a dolgokhoz képest gyökeresen más bevonása érdekében nem szükséges a "teremtés" csodás, mesés, metaforikus képzetéhez folyamodnunk, hanem elegendő csupán ezen lét megtapasztalásáról beszélnünk.

A lét a tudomány, a metafizika fogalma, mint ahogy a tudomány, a metafizika fogalma a létnek a dolgokon, a létezőkön túliságát, kifejező fogalom, a transzcendencia is. A föladatát a dolgoknak és azok viszonylatainak leírására korlátozó

evolucionista tudomány is azt tanúsítja, hogy szavaink, gondolataink túlmutatnak magukon a dolgokon. A dolgokat mindenáron a dolgokból megmagyarázni akaró evolucionista tudomány azonban képtelen a transzcendencia és a lét valóságosságáról megbizonyosodni, az "egzakt" természettudományt modelljének tekintő evolucionista tudomány, amely csak fizikai és intellektuális tapasztalást ismer, képtelen egyértelműen belátni a létnek, a transzcendenciának a kultúrtörténetben reflektálatlanul is folyó, nem pusztán fizikai és intellektuális, hanem az ember egész egzisztenciáját megmozgató, az igazság és az értés szempontját bevonó szellemi megtapasztalását. Az egzisztenciális-szellemi vagy kultúrtörténeti léttapasztalást két tényező garantálja: egyfelől az ember egzisztenciális létre nyitottsága, másfelől a kultúrtörténet, amely a világ dolgainak töredékességéhez hasonulni hajlamos embert a maga, néha egészen kíméletlen megpróbáltatásaival addig zaklatja, amíg az a saját létre nyitottságában adott lehetőséget nem realizálja, amíg a lét teljessége által sugallt értésnek, igazságnak az adott helyzetben kívánatos formáját nem érvényesíti.

Ez az egzisztenciális-szellemi, vagy másképp kultúrtörténeti léttapasztalás, illetve a tudománynak arra épülő ontikus-kultúrtörténeti koncepciója a jelenlegi evolucionista koncepcióval szemben nem a dolgok leírását, a dologi viszonylatok tisztázását tartja tulajdonképpeni föladatának, az utóbbit mint alkalmazott-technikai szempontot csupán hasznos melléktermékneк tekinti. A tudomány valódi föladata az igazság megtapasztalása, a megtapasztalt problémák értése kell, hogy legyen, az igazság és az értés viszont, mint arról megbizonyosodtunk, mindig túlmutat a dolgokon, vagyis a tudomány föladata nem lehet más, mint a helyes tájékozódás érdekében az embernek és világának a lét teljességére való szakadatlan vonatkoztatása. Az ontikus-kultúrtörténeti koncepció értelmében ezt teszi az összes természettudomány is, a dolgok megismerése, a dolgok közötti tájékozódás sem elsősorban a köztük való fizikai mozgás függvénye, hanem a kultúrtörténeti horizont fokozatos tágulásának, az igazság és az értés mind újabb szempontú bevonásának következménye. A jelenlegi tudományfölfogást fölváltani hivatott új koncepció azonban azt mutatja, hogy az eddigi fölfogással ellentétben a humán tudományok bizonyos mértékig még inkább megfelelnek ennek az új koncepciónak, hogy ontikus-kultúrtörténeti alapon állva a humán tudományokban kell látni az elméleti gondolkodás modelljét, a tudományelv megtestesülését.

Ami például az irodalomtudományt illeti, nem túlzunk, ha azt mondjuk, hogy amennyiben szerepét valóban betölti, a művekkel nem mint valamiféle tárgyias adottságokkal foglalkozik (hiszen el kell ismerni, hogy a művek mint tárgyias adottságok pozitív értelemben valóban nincsenek), hanem azzal a műértéssel mint kultúrtörténeti eredetű, ontikus jellegű, a dolgokhoz képest transzcendens szellemi tapasztalattal dolgozik, abban a szellemi tapasztalatban igyekszik kiigazodni, amely számára eleve adott, amely számára a tulajdonképpeni realitás, amelynek csupán önmagukban érthetetlen, semmire sem jó hivatkozási pontjai, jelei a hagyomány által átörökített szövegek, s amelynek révén ezek a szövegek az ember mint kultúrtörténeti ta-

pasztalat befogadására kész lény szemléletében művé, a szellemi tapasztalat virtuális hordozójává állnak össze.

Fölmerül a kérdés, hogyan is értelmezzük a dolgokat a dolgokból magyarázó, a természettudományok eljárásmódját példaszerűnek tekintő pozitív, evolucionista, valamint az azzal szembenálló és elsősorban a humán tudományok szemléletét érvényesítő ontikus-kultúrtörténeti tudományelvnek az előbbiekben fölvázolt ellentétét? Mi magyarázza az előbbi múltbeli-jelenbeli érvényét, és mi indokolja az utóbbi jelenbeli igényét, illetve ezen igény várható jövőbeli érvényesülését? Úgy gondoljuk, hogy a hagyományos pozitív, immanens tudományfölfogás koncepciójában és eljárásmódjában az intézményeket alapító és fönntartó, az emberi együttélés rendjét jogi, politikai, társadalmi, gazdasági intézkedésekkel szabályozó, a szellemi teljesítmények eredményeképpen fölhalmozódó kész ismeretanyagot mint a művelődés nélkülözhetetlen kellékét tároló és átadó *civilizáció* szempontjának érvényesülését kell látnunk. A humán tudományok szemléletét érvényesítő ontikus-kultúrtörténeti tudományfölfogás ezzel szemben szemléletét és eljárásmódját arra az egzisztenciális-szellemi, *kultúrtörténeti léttapasztalásra* alapozza, amely minden szellemi teljesítmény forrása, amelyet az emberi létezés elengedhetetlen föltételének kell gondolnunk, s amely a civilizációs intézményalapítást, az emberi együttélés dolgainak tudatos szabályozását, a művelődési anyag módszeres tárolását és átadását mindenképpen megelőzi.

Az ontikus-kultúrtörténeti tudományelvnek a pozitív, civilizációs tudományfölfogással szembeni bevezetése azt jelenti, hogy az értésnek a megismerést, a tudást megelőző ontikus mozzanata az intellektuális megvilágítás fényébe kerül, hogy a jövőben róla konkrét elemző módon leszünk képesek beszélni, illetve az új tudományfölfogás nyilvánvalóvá teszi, hogy az értésről világosan, konkrétan, elemzően kell beszélnünk, mert többé az nem tekinthető a lét, az igazság spontán kiáradásának, föl kell ismernünk, hogy érvényesítésében nekünk embereknek cselekvő részünk van, mint ahogy mindig is cselekvő részünk volt, és a korábbi helyzettel ellentétben erről a szerepünkről mindenképpen világos képzettel kell rendelkeznünk. Az értést a megismeréssel egybemosó filozófiai hermeneutika ennek megfelelően a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat konkrét leírásának kell, hogy átadja a helyet.

Minthogy az elvont gondolkodás igénye és lehetősége egyaránt csak a civilizáció viszonyai között jelentkezett, a tudomány kezdettől fogva arra mutatott hajlandóságot, hogy magát a civilizáció szempontjaihoz kösse, teljesítményét a civilizációból eredeztesse. A tudomány ezen hagyományos, de egyben föltétlenül szűklátókörű önértelmezése azonban csak azért tarthatta, a tényleges összefüggéseket elfedve, magát, mert a civilizáció szempontja mögött a kultúra átfogóbb, lényegibb szempontja többnyire zavartalanul érvényesült, illetve ha a kultúrtörténeti léttapasztalat érvényesítése körüli zavarok következtében ez vagy az a civilizáció összeomlott, a kultúrtörténeti léttapasztalat újbóli érvényesítésének kérdése — igaz, gyakran nem kis megpróbáltatások és nem csekély késedelmek árán — végeredményben mindig az elméleti gondolkodás, a tudomány látókörének kitágítása nélkül, tehát — kultúrtörténeti értelemben szólva — tapasztalatilag, azaz vallási alapon rendeződött, és az emberi

együttélés dolgainak alakítása, a civilizáció ezen keretek között is egyre új, a korábbihoz képest haladottabb formákat öltött.

A kultúrtörténeti léttapasztalat érvényesítésének vallási formában, vagyis tapasztalati alapon való megújítása azóta vált lehetetlenné, illetve másfelől azóta nyílt meg az út a civilizációval szembeállított léttapasztaló kultúra szempontjának az elméleti gondolkodás körébe, a tudomány problémái közé való bevonása előtt, amikor a romantika korában a szabadság szellemi problémává vált, amikor a klasszicista individuum, aki azt megelőzően a művelődés, a civilizáció — igaz, öntudatos, de mégis — föltétlen szolgálójának tartotta magát, megtapasztalta saját egzisztenciáját, a maga, a civilizációtól, a művelődéstől független, azt megelőző létre nyitottságát. Az elmúlt két évszázadra tehát úgy tekintünk vissza, mint olyan átmeneti szakaszra, amelyben a korábbi pozitív, immanens, civilizációs tudományfölfogás problematikussá, a transzcendens, léttapasztaló fölfogás pedig kívánatossá vált, de amelyben az új ontikus kultúrtörténeti szemlélet bevezetése egyelőre mégsem bizonyult lehetségesnek, illetve újra és újra az egyébként problematikussá vált pozitív, immanens gondolkodás mutatkozott érvényesnek. A szóban forgó gondolkodástörténeti fordulat lebonyolításához arra volt szükség, hogy az elmúlt időszak szellemi megnyilvánulásainak zavaraiban, abszurditásában az immár kétszáz éve számunkra adott, következményeit lépten-nyomon megmutató tapasztalat kifejthető, értelmezhető legyen, hogy az értelmezés a tudomány által fölhalmozott egész ismeretanyagot átfogja, s hogy ezáltal az értés mint kulturális mozzanat a tudás immanens, civilizációs mozzanatával szemben a maga tényleges elsőbbségét érvényesíthesse, realizálhassa.

A szabadság szellemi problémává válása, az egzisztencia romantikus megtapasztalása előtt, a pozitív, civilizációs tudományelv problémátlan működésének korában, amikor a tudományosság modelljének a természettudomány, mindenekelőtt a fizika, a geometria, a matematika számított, tulajdonképpen nem is volt humán tudomány, mert a kultúrtörténeti léttapasztalat életbeli érvényesülésének igénye, a kultúra szempontjának a civilizáció szempontja mögötti működése annyira magától értetődő, föltétlen és egyben zavartalan volt, hogy a mű és a műértés, a nyelv és a nyelvhasználat, a történelem megélése és elbeszélése közötti kapcsolat, ha nem is spontán, de szinte teljes mértékben közvetlen, reflektálatlan, tapasztalati lehetett, hogy lényegében nem volt szükség a művek, a történelmi események és a nyelv jelenségként való fölfogására, elemző, tárgyiasító, tudományos vizsgálatára. Az irodalomtudomány létrejötte, az irodalmi hagyomány, a művek jelenségként való szemlélete a romantika korában (mint a nyelvtudomány, a történettudomány, a művészettudományok, illetve általában a humántudományok kialakulása ugyanekkor) a szokványos pozitív, civilizációs fölfogással ellentétben, amely benne az egyértelmű haladás megnyilvánulását látja, rendkívül problematikus, ellentmondásos folyamatnak tekintendő. Mindenekelőtt természetesen jelentős, kultúrtörténetileg értékelhető előrelépésről van itt szó, hiszen az irodalomtudomány kialakulásában a pozitív, civilizációs, immanens tudományelv megingását, az ontikus-kultúrtörténeti, illetve egzisztenciális-szellemi tudományfölfogás igényének megtapasztalását kell látnunk, amennyiben e fordulat jegyé-

ben a klasszikus német filozófia a racionális mérlegelhetőség igényével veti föl a transzcendencia kérdését, az a priori, vagyis nem a dolgokhoz kötődő ismeret lehetőségét, valamint azt a tételt, hogy a gondolkodás a priori törvényei teremtenek rendet az érzetek zűrzavarában. Előrelépésnek, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat részének kell tekinteni azt is, hogy a humán tudományok létrejöttével s egyebek között az irodalomtudomány kialakulásával olyan tapasztalati anyag, olyan problémakör kerül be a tudományos gondolkodás áramába, amely a pozitív, civilizációs, immanens tudományelv ellenében dolgozott, amely az egzisztenciális-szellemi, ontikus-kultúrtörténeti gondolkodás jövőbeli érvényre jutását segítette elő. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a humán kérdések módszeres tudományos vizsgálatának megindulása közvetlenül, a maga kézzel fogható konkrétságában mégis a pozitív, civilizációs tudományfölfogás előretörését, a humán kérdések körébe való betörését jelentette, benne a gondolkodás érvényes rendje szerint mégis csak az a szemlélet fejeződött ki, hogy a kultúra, a kulturális tudat a korábbi naiv állapotokkal ellentétben a jövőben nem állhat meg a lábán önállóan, tudományos-civilizációs felügyelet nélkül. Kétségtelen, hogy az irodalomtudomány kialakulásával az irodalomértő, a műértő ember maga — lehet, hogy viszonylagos, korlátozott, de neki mégis jogos öntudatot, szellemi rangot adó és az adott tapasztalati körön belül kifogástalan működést biztosító — önállóságát, föltétlen kompetenciáját elveszítette. S ez akkor is így van, ha ezzel a hódításával az önértés korlátolt képességével rendelkező pozitív, civilizációs, immanens tudományfölfogás saját lehetőségeit túlerőltette, ha ez esetben végső soron olyan nagy fába vágta fejszéjét, amellyel nem lehetett képes megbirkózni.

Noha az irodalomtudomány kialakítása a pozitív, immanens, civilizációs tudományelv jegyében történt, s noha az irodalmi jelenségnek tudományos vizsgálódás tárgyává tételében a kulturális öntudat bizonyos mértékű megingása fejeződött ki, a szabadság szellemi problémává válása, vagyis az egzisztencia romantikus megtapasztalása az irodalomértés terén nem sokkal azelőtt még elképzelhetetlen változásokat hozott. A szellemi szabadságért szenvedélyesen küzdő és annak veszélyeztetettségét tragikusan megélő, mert biztosítékainak az ő személyes lehetőségein túli voltát érzékelő romantikus individuum helyzetében az a tapasztalat fejeződik ki, hogy a szellemi teljesítményt lehetővé tevő és az emberi létezés normális voltát biztosító minőségek transzcendens jellegűek, s ezért, bár a szabadság nevében elvárható, hogy mindenki, aki csak szellemi igényét kinyilvánítja, javaiból részesüljön, de ugyanazon szabadságelvből következően nem képzelhető el, hogy mindenki kinyilvánítsa ezen igényét, mert ha ezt elvárjuk, tulajdonképpen arra számítunk, hogy a transzcendencia képtelen módon a világ dolgait föltétlenül befolyásolja, mintegy determinálja. Az egyén egzisztenciális szabadságának megtapasztalása ily módon a műalkotás transzcendens jellegére irányította a figyelmet, azaz a mű transzcendens jellegének, "megfoghatatlanságának" problémáját az intellektuális mérlegelés körébe vonta. A szellemi szabadság romantikus problémája tette lehetővé azt is, hogy a műértő kilépjen a műértés — számára addig eleve adott — konvencióiból, hogy a részletekben elveszés, a szellemi eltévelyedés lehetőségét kockáztatva, szellemének erejét vizsgáz-

tatva igyekezzen értelmezni a műveket, s ezáltal a távoli korok és távoli kultúrák alkotásait mint potenciálisan számára adottakat, mint egyetlen virtuális egész, a világirodalom, a világirodalom-történet részeit szemügyre vehesse, s a transzcendens lét tapasztalásának igényét ily módon is kifejezze.

A német romantika, klasszika és a klasszikus német filozófia által létrehozott irodalomtörténet, irodalomtudomány, illetve általában véve a kor német gondolkodása által kialakított humán tudományok tehát bizonyos mértékig előlegezik, mintegy tudattalanul célba veszik az egzisztenciális-szellemi, ontikus-kultúrtörténeti gondolkodást, de az új tapasztalat fogalmiasításának föltételeivel nem rendelkezvén, annak valódi távlatait, összefüggéseit elvétik. Így értékelendő az a tény, hogy kifejtéseikben a transzcendencia nem az ember által történetileg-egzisztenciálisan megtapasztalható létet jelenti, hanem olyan metafizikai másvilág marad, amely a világ dolgait értelmetlenül megduplázza, hogy a gondolkodás merész megújítása, a kultúrtörténeti léttapasztalás folyamatának hiteles bemutatása a filozófiai idealizmus képtelenségeibe fullad, majd korábbi vétségéért bűnhődve, a materializmus ízetlenségébe csap át. Ezzel áll összefüggésben az is, hogy a transzcendens léttapasztalatból eredeztethető szellemet mint az ember potenciális alkotóképességét az általuk föltételezett intellektuális transzcendenciához kötik, s ezáltal megfosztják magukat attól a képességtől, hogy a szellemet az intellektustól megkülönböztessék, illetve fölidézik annak veszélyét, hogy náluk kevésbé ihletett, a léttapasztalat érvényesítésének igényétől kevésbé hajtott emberek hamarosan a szellem érvényét, jelentőségét radikálisan kétségbe vonják. A német idealizmus távlatainak szűkösségéből következik az is, hogy az értés, melyet a tudástól megkülönböztetnek, s amelynek önálló jelentőségét felismerik, gondolkodásukban nem nyeri el a tudáshoz képest azt az elsődleges szerepet, amely megilleti, s amelynek érvényesítése föltétlenül szükséges lett volna ahhoz, hogy a tudás, az ismeret tárgyias mozzanata az értést ismételten el ne nyelje. De az ontikus mozzanatnak ugyanez a szem elől tévesztése magyarázza, hogy az immanens, pozitív, civilizációs tudományfölfogással elégedetlen német idealizmus értelmetlenül és teljesen fölöslegesen a dologi világot is a szellem, az értés hatáskörébe vonta, a virtuális kultúrtörténeti tér és idő élményétől megzavartan a fizikai tér és idő objektivitását is kétségbe vonta, s emiatt értelmes törekvéseit kompromittálta, ez magyarázza azt is, hogy a művet mint a kultúrtörténeti tér és időhöz tartozó virtuális egészt a szöveghez hasonlóan objektív — jóllehet ideális, eszmei — adottságnak képzelte.

Mindaz, amit két évszázados története során az irodalomtudomány (a többi humán tudománnyal egyetemben) produkált, nem haladja meg azt, ami benne már a kezdet kezdetén adva volt. Ezért az elmúlt időszakra visszatekintve haladásról beszélni olyan süket civilizációs elfogultság, amelynek az irodalom problémáihoz, az e problémákban mégis csak tájékozódni hivatott tulajdonképpeni irodalomtudományhoz nem sok köze van. Nem mondhatnánk azért természetesen azt sem, hogy az egymást tagadó és az igazságtól egyaránt távol lévő szakadatlan próbálkozások szinte végtelen sorának, ennek a makacs és fáradhatatlan körbenjárásnak az égvilágon nem lett volna semmi értelme, ez az értelem azonban nem az egy bizonyos irányban hala-

dásban, a valahonnan valahová jutásban keresendő, hanem abban, hogy az irodalomtudományba, annak kétszáz éve érvényes koncepciójába a kezdet kezdetén tudattalanul beleprogramozott, beledolgozott ellentmondás, a kultúrtörténeti tapasztalás termékeny, értelmes, hasznos ellentmondása, az irodalomtudomány megalkotóinak releváns tévedése a belőle fakadó lehetséges félreértések sorát végigjárva, kifejthetővé, fölismerhetővé válik, e próbálkozás értelme abban van, hogy általa közvetett módon — nem a civilizációs, pozitív értelemben vett tudományos haladás, a megismerés, hanem — az ontikus-egzisztenciális vonatkozásokat fölidéző kultúrtörténeti folyamat beteljesedik.

E tényállásnak megfelelően az irodalomtudomány, az irodalomtörténet legjelentősebb képviselőjének azt a Friedrich Schlegelt tartjuk, akit az irodalomtudomány, a világirodalom-történet megalapítójának, de legalább is megalapítói egyikének nevezünk, aki az általa alapított tudomány összes, majd a két évszázad során kifejtődő lehetőségeit bizonyos mértékig előre látta, s aki annak korlátait is mindjárt az indulásnál mindenki másnál világosabban érzékelte. Annak a tudatában, hogy rajta kívül mindenki más a lehetőségek egyikét, a problémamező egy szeletét a tulajdonképpeni problémának tekintette, abba rövidlátóan belefeledkezett, és ha hitt a romantika által kialakított ideális koncepcióban, a jogos kétségekről naivan megfeledkezett, ha viszont nem hitt, az őt hatalmába kerítő kétség irodalomértését szánalmasan megbénította, gúzsba kötötte; mindezek tudatában azt kell mondanunk, hogy az irodalomtudomány egész eddigi története során nem is annyira fejlődött, mint inkább visszafejlődött. Inkább a visszafejlődés, mintsem a fejlődés jelét kell látnunk abban is, hogy noha az irodalomtudomány létrejöttében eleve a kulturális öntudat megingása fejeződött ki, a korszak első felében, a XIX. században azt az ontikus-kultúrtörténeti tudományfölfogás megtapasztalására utaló romantikus hit, romantikus idealizmus jelentős mértékben ellensúlyozta, a korszak második felében, a huszadik században viszont a pozitív, immanens, civilizációs tudományfölfogásnak mindinkább jelentőségét vesztő, mind üresebb, mind formálisabb érvénye ilyen ellensúly híján a maga ridegségében, brutális értelmetlenségében mutatkozott meg.

Vajon nem az egzisztenciális-szellemi, ontikus-kultúrtörténeti tudományfölfogás tapasztalatának megnyilvánulását kell-e látnunk abban, ahogyan Schlegel a paradoxont a gondolkodás alapmozzanatává teszi? "Az irónia a paradoxon formája. Paradoxon minden, ami egyszerre jó is és nagy is". - írja a 48. kritikai töredékben. Hiszen a paradoxonban az a tényállás fejeződik ki, hogy a tudománynak mindent a transzcendens egység szemszögéből kell leírnia, miközben erről a transzcendens egészről a fogalmak nyelvén nem mondhatunk semmit. Álláspontjának paradoxitása miatt a tudomány, az irodalomtudomány programszerűen rendkívül kényes helyzetbe hozza magát: egyfelől a pozitív gondolkodást bírálva, szigorúan tartania kell magát ahhoz az elvhez, hogy — mint *A görög költészet tanulmányozásáról* című művében írja — "a művészetnek nincsennek általános érvényű törvényei", másfelől szilárdan hinnie kell abban, hogy a művészet, a filozófia, a vallás minden eredménye, a szellemi élet összes teljesítménye azok organikus jellegének megsértése nélkül egyetlen

elv alá vonható. Tudja jól, hogy "A művészet iránti általános érzék — írja ugyanott — divat csak, karikatúrája az igazinak", tudja, hogy a finom formaérzék ritka volta miatt a sikerhez csupán alkalmas téma és érdekes individualitás kell, a hatás lehet bármennyire nyers és brutális, a fontos csak az, hogy "erős és új" legyen, és mégis a művek helyes megítélését, az irodalomtudományos mérlegelést, a pozitív, immanens gondolkodást elutasítva, és az ontikus-kultúrtörténeti tudományelv intenciójának engedve, a műértésre, a személyes mérlegelésre, erre a törékeny és alig-alig megfogható szempontra bízza. Az ontikus-kultúrtörténeti tudományelv tapasztalata vezeti, amikor az igazi ízlést "sem a természet ajándékának, sem a műveltség gyümölcsének" nem hajlandó tekinteni, amikor a lét kultúrtörténeti transzcendenciáját és az ember egzisztenciális létre nyitottságát megnevezni nem tudván, "a nagy erkölcsi erő, a szilárd önállóság" szerepéről, illetve az ember azon képességéről beszél, hogy "az őt kívülről művelő erő adományát magáévá teheti", valamint a szellemi ember azon állapotáról, amelyben "a sors által kellőképpen megmunkáltan az önálló létezés ritka boldogságáig jut el". Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet igényétől áthatott az a megállapítása is, hogy a tiszta tudomány, az elmélet, amely csak a tapasztalás rendjét határozza meg, "önmagában véve üres lenne, csak egy tökéletes történelemmel párosulva tárhatja föl maradéktalanul a művészet, a műfajok természetét. A tudománynak tehát olyan művészet tapasztalatára van szüksége, amely a maga nemében tökéletes példa, kat'exochén művészet, melynek sajátos története a művészet általános természettörténete lenne". A világirodalom-történet schlegeli víziója ebből a fölismerésből fakad, s jelentősége komolyan annak ellenére nem vitatható, hogy az mint objektív természettörténet — számunkra már nyilvánvalóan — nem létezik, s hogy a romantikus elképzelés illuzórikussága mára teljes abszurditásba fulladt. Magyarázható-e mással, mint a semmiből teremtés regulatív eszméjén nyugvó ontikus-kultúrtörténeti fölfogás tapasztalati jellegű érvényesítésével az a sajátos eljárásmód, amely egyszerre hangsúlyozza nagy erővel az európai kultúra sokszínű jelenségeinek egységét, az azokat felfűző vezérfonal létét, megtalálásának lehetőségét, másfelől az egyes nemzeti kultúrák különbözését és kölcsönös egymásra hatását? És vajon nem az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet tapasztalatára utal-e közvetve Schlegel akkor is, amikor mintegy a filozófiai idealizmus lehetőségeinek korlátozottságát, elégtelenségét elismerve, saját személyes intuícióival szemben és a kor német gondolkodásában érvényesülő előföltevések dacára az előtte tornyosuló föladatokat ironikus távolságtartással kezeli, amikor bölcs nagyvonalúsággal megelégszik töredékek írásával, amikor a gyakorlati kivitelezésre vállalkozó nagy összefoglaló munkák kezdeményezéséről, szellemi rangját védve, önmegtartóztatóan lemond. Hogy ebben a lemondásban ugyanakkor sok volt az önpusztítás is, az már a romantika lényegéhez tartozik, amely a tiszta szellem pozícióját a léttapasztalat intellektuális megvilágításának hiánya miatt az élet, a gyakorlat szempontjaival sosem tudta összeegyeztetni.

Mindaz tehát, amit kétszáz évvel ezelőtti kezdeményezése óta, még a pozitív, civilizációs, immanens tudományelv jegyében, Prokrusztész-ágyában az irodalomtudomány produkált, s mind a mai napig produkál, az adott kereteken belül leküzd-

hetetlen ellentmondásoktól terhelt, bár megfelelő értelmezés esetén igen tanulságos kezdeményezésnek, előjátéknak tekintendő. Az irodalomtudomány a többi humán tudománnyal együtt csak akkor találja meg a maga megfelelő kifejezési formáját, ha az elmúlt két évszázad idetartozó jelenségeinek egészét hitelesen értelmezve, közvetlenül, világos fogalmi nyelven szóhoz juttatja azt a tapasztalatot, amely az irodalomtudományt annak idején egyáltalán létrehozta, ha benne a hagyományosan érvényes pozitív, civilizációs, immanens tudományelvvel szemben következetesen érvényesíti az egzisztenciális-szellemi, ontikus-kultúrtörténeti tudományelvet. Mint az előzőekben jelezni próbáltuk, ennek ma már nincs különösebb akadálya. Minden bizonnyal még egy jó ideig lehet az irodalomtudományt úgy művelni, ahogyt ma műveljük, s ahogy azt már kétszáz éve tesszük, mégis ha egy, a jelenleginél produktívabb szemléletmód lehetősége számunkra adott, nyilvánvalóan értelmetlen dolog a megszokotthoz mindenáron ragaszkodnunk. A mi mai, modern gondolkodásunk az öniróniát, a saját teljesítményével szembeni elégedetlenséget megnyilvánulásaiba oly mértékben beépítette, lehetőségei korlátozottságának tapasztalatától terhelten a bölcs türelmet oly mértékben állandó tulajdonságává tette, hogy vele szemben a kritikai hang megütése, a jelenlegi gondolkodástörténeti helyzet megváltozása iránti igény igen könnyen az ostoba okvetlenkedés színében tűnhet föl. Az efféle hamis látszat eloszlatásában, a jelenlegi, sajátosan kétértelmű, a maradást haladásnak mutató helyzetben abszolut mértékben nem reménykedhetünk. Ez irányú próbálkozásaink közben csak arra hivatkozhatunk, csak abban bízhatunk, hogy valamely időszerűvé vált szellemi fordulat elodázásának szándéka, bármely szellemes formában is nyilvánuljon meg, csak szellemi pangást vonhat maga után, s a nyárspolgári kényelmesség, akármilyen tetszetős formában is jelentkezzen, előbb-utóbb csak elárulja magát, csak lelepleződik.

VAN-E IRODALOMTÖRTÉNET?

A címben feltett kérdés természetesen abszurd, vagy legalábbis mesterkélten naiv. Hiszen természetesen van irodalomtörténet: elvégre a "Spenót", vagy suszterként, saját kaptafámnál maradva, a *Columbia Literary History of the USA* minden épelméjű ember számára bizonyíték az irodalomtörténet létére.

Meglehet, szerencsésebb lett vona a címben az irodalomtörténet és az irodalomtörténetek szembeállítása. Ebben az esetben esetleg arról beszélhetnénk, hogyan valósul(hat) meg az irodalomtörténet "elvont" fogalma, mennyire kerül egymással szembe, de legalábbis konfliktus helyzetbe a megvalósulás és az idea. Elképzelhető lenne annak feltételezése, hogy az egyes kultúrák szelleme irodalomtörténetként (is) megfogalmazva, "írja" önmagát, s ekkor eltűnődhetnénk a kultúra egyfajta élő organizmusaként való létén, kiterjesztve tűnődésünket természetesen a kultúra önszemlélő és önreflexiv képességére is. Nem lenne az sem kizárt, hogy egyfajta Doppelgängerképet festenénk fel, amelyben az "irodalomtörténet" valamilyen mélyszerkezetként irányítaná szöveggé való formálását, s mely esetben vizsgálhatnánk ennek a folyamatnak a törvényszerűségeit, nyilván szót ejtve különböző szintű és illetékességű kompetenciákról. Ekkor persze az is megtörténhetne, hogy kijelentenénk, az a bizonyos "mélyszerkezeti" irodalomtörténet nem is létezik, azaz a címbeli kérdésre tagadólag válaszolnánk, legfeljebb azt hozzátéve, hogy irodalomtörténetek viszont kétségbevonhatatlanul vannak.

Mindazonáltal megfontolandó, vajon célszerű-e, szerencsés-e ilyenfajta dichotomia (dichotom viszonylatok) feltérképezése; pontosabban, időszerű-e a kérdés ilyetén megfogalmazása. Tán nem is annyira amiatt, hogy ezek az álnaiv kérdések oly sokszor elhangzottak már, s oly sok(féle) válasz-kísérlet adatott rájuk, bár jóllehet egyszer sem mindent eldöntő, végleges formában (miként az ügyeinkben már lenni szokott). Megfontolandó, nem inkább a címben szereplő, egyes számban megfogalmazott kérdést kellene-e most mégis csak feltennünk. A "most"-hoz — szokás szerint — tegyük hozzá az "itt"-et is: ugyanis a kérdés cél- és időszerűségét véleményem szerint az adja, hogy a magyar (irodalom)történetírás egyáltalán nem vagy alig nézett szembe mindazzal, ami e kérdésben előfeltevésként vagy következményként bennrejlik.

A következőkben az amerikai irodalomtörténetírással fogok foglalkozni, bár maga az amerikaiság csupán esetlegesség: jómagam történetesen ezzel foglalkozom, s illetékességi körömet nem óhajtanám átlépni, jóllehet több ponton kínálkozik majd erre lehetőség.

A XIX. századi amerikai próza egyik kulcsszerzőjének regényében, *A hétormú ház*ban a főszereplő, Holgrave Thomas Jefferson véleményét visszhangozva, kijelenti, hogy mindenegyes generációnak meg kell újulnia, s ennek jegyében úgy dönt, hogy a régi ház(ak) helyébe úja(ka)t kell építeni. Nem csekély melankóliával

(mely melankólia meg is töri a heppiend egynemű derűjét) kijelentését azzal egészíti ki, hogy az új házakat immár a fánál maradandóbb anyagból, kőből kell építeni, hogy generációk során szolgálhassanak. Állításának (lét)alapját megjérdőjelező, s ezért önellentmondást hordozó vélekedése pontosan jellemzi az amerikai irodalomtörténetírás helyzetét.

Az 1948-ban megjelent *Literary History of the United States of America* főszerkesztője, Robert Spiller saját maga és csapata munkáját építkezéshez, az építész tervrajzaitól az utolsó simítások elvégzéséig tartó folyamathoz hasonlítja, s még hozzáteszi, hogy az elkészült építménynek nem szabad(na) felfednie magát az építkezést: az épület felületeinek folyamatosságának lepleznie kell a konstruálás folyamatát. Az 1988-as *Columbia Literary History of the United States os America* általános szerkesztője, Emory Elliott saját irodalomtörténeti elképzelését Spiller építészeti hasonlatát egyfajta hivatkozási keretként megőrizve fogalmazza meg. Egyúttal bejelenti, hogy másféle épület létrehozása a szerzői gárda szándéka, mely másság a spilleri építmény szabályosságának, pontosabban szabályozói funkciójának elvetéseként fogalmazódik meg. A számtalan bejárat hatalmas könyvtárba vagy képzőművészeti galériába vezet, s az építőelemek harmóniája (folyamatossága) és tagoltsága (azaz: diszkontinuitása) egyfomán és egyidejűleg látható (*Columbia* xiii).

Továbbra is az építkezési metaforánál maradva, Sacvan Bercovitch a felhúzandó épület alapjait rakja le a *Reconstructing American Literary History* című kötettel, melyben az általa szerkesztett *Cambridge Literary History of the United States of America* revizionárius előfeltevéseinek meghatározása (és néhány "mintafejezet" bemutatására) tesz kísérletet. Irodalomtörténész-építész és -kőműves elődeinek kijelentéseit tekinti át a kötet előszavában, a revizionárius szándékhoz cseppet sem illő látomásos hangvételt sem nélkülözve.

> ahogy Spiller megjegyezte, minden generációnak meg kell írnia a maga irodalomtörténetét. Ez a revizionista felszólítás különös asszociációkat hordoz, Emerson "The American Scholar" című esszéjének felhívását visszhangozza: "Minden kornak meg kell írnia saját könyvét; minden generációnak a soronkövetkező számára. Valamely régebbi kor könyvei nem illenek jelen korunkhoz. " Új meglátások, új felismerések és új szövegek születnek, miért kellene hát a múlt emlékművei közt botorkálnunk. (Bercovitch, Reconstructing vii)

Bercovitch új irodalomtörténetre tesz javaslatot, melynek a korábban meghatározó konszenzus helyett a disszenzusra kell építenie. Ez a kívánatos új felfogás sem nélkülözhet azonban egyfajta közös nevezőt, s ez az "elemző eljárások dialogikus módja" lehetne.

> Valamennyi társszerző elutasítja a lezártságot, beleértve a pluralista eljárásokban rejlő lezártságot is. Ösztönösen irtóznak az egységesítést tartalmazó válaszoktól, különösen azoktól a válaszoktól, melyeket a múlt provinciális témái követelnek meg, mint amilyen

például az amerikai irodalom amerikaisága.

Mindezt összegezve, kijelenthetjük, hogy mindenegyes generációban megfogalmazódik az a törekvés, hogy megírja az amerikai irodalomtörténetnek a maga változatát, s hogy ezekben a törekvésekben, ha rejtetten is, artikulálódnak a megírást meghatározó előfeltevések. Maga Bercovitch is kénytelen "egységesítést tartalmazó válaszokhoz" fordulni, mégha másként nyilatkozik is, hiszen feladata megvalósításához elkerülhetetlen, hogy az "amerikaiság" fogalmát használja. Másként mondva, szándéka nem annyira az elődök által emelt épület elbontása, mint inkább "átfazonirozása". Így azután nem meglepő, ha az újjáépített (reconstructed) irodalomtörténetét ugyanazok az inherens problémák terhelik, mint az általa újjáépítendőnek nyilvánított irodalomtörténeteket. Philip Gura e problémák lényegét abban "az irracionális makacsságban" látja, mellyel

> a korai amerikai irodalmi megnyilvánulások és a XIX. századközepi klasszikus amerikai irodalom közötti alapvető folyamatosságot tételező felfogáshoz és az avval együttjáró, az amerikai irodalmi és kulturális "kivételességbe" vetett hithez (Gura, Study 309)

ragaszkodnak.

Hasonló következtetésre jut Robert Daly is, amikor az amerikai irodalom kezdőpontját vizsgálja.

> Fel kell tennünk a kérdést, vajon valóban létezett-e amerikai irodalom a XVII. században, vagy csak később találták ki valamilyen sötét összeesküvés keretében, hogy az amerikaiaknak egyfajta "használható múltat" biztosítsanak, megalapozandó a hegemóniára törő amerikai imperializmust, állást biztosítandó egyúttal hazaáruló hivatalnokoknak. (Daly, Recognizing 190)

William C. Spengemann ennél is továbbmegy a kétkedésben, amikor úgy nyilatkozik, hogy

> Mi vagyunk az amerikai irodalom szerzői, [minthogy az amerikai irodalom] inkább kitalált, mintsem fellelt művek halmaza. (Spengemann, History 95)

A fenti megjegyzések jól jelzik, hogy két, egymással ellentétes irányzat létezik az amerikai irodalomtörténetről szóló jelenlegi vitában, a rekonstrukcionista (revizionárius), illetve a "leromboló". Ezt a vitát bizonyos alapkérdések együttes jelenléte "közös nevezőre" hozza, kétpólusú mivolta ellenére is. Alábbiakban három ilyen alapkérdést szándékozom szemügyre venni: az amerikai irodalom elmélete, az irodalom kánon és a kánonformálás, valamint a(z irodalom)történet mint narráció, illetve a(z irodalom)történet mint írás problematikáját.

1. *Az amerikai irodalom elmélete*

Már a legelső amerikai irodalomtörténetek és a korabeli antológiák is elkerülhetetlennek vélték, hogy megfogalmazzák az általuk érintett irodalom amerikaisá-

gát, hogy elhatárolják más irodalmaktól (ami elsősorban, érthetően, az angol irodalomtól való elhatárolást jelentette). Elihu Hubbard Smith, Samuel Kettle, Samuel L. Knapp, Rufus Griswold és a többiek ezt feszengve, mintegy szabadkozva tették, s még 1885-ben is úgy nyilatkozik Edmund Clarence Stedman, a M. C. Tyler nem sokkal korábban megjelent amerikai irodalomtörténetére támaszkodó *Poets of America* című antológiájában, hogy az irodalmi szövegek tanulmányozása

> riasztó pusztaságon való barangolásra késztet, s csak végefelé nyerhetünk valamiféle enyhet az igéret földjének megpillantásában. (31) Vajh megérinti-e korunk napsugara a gyarmati kor e penészes maradványait? Vajh életre kelhetnek e kiszikkadt csontok? [Ez a korszak] éjszakának, sűrű, sötét éjszakának tűnik. Költészetének emlékei csupán egy múzeum csudabogarai, egy történelminek nem nevezhető kor furcsa és visszataszító tanújelei. (Stedman, Poets 33)

E szegényes kezdetekben "számtalan vidék és nép jellemző vonásai" vegyültek, s sajátosságaként "az újszerű és egyéni látásmód" nevezhető meg csupán. Ennek (az amerikai) irodalomnak "az uralkodó faj nyelve és módszerei" biztosítottak egyneműséget. A kötet megírásának viszont Amerika költészete immár "a jövőt meghatározó, legnagyszerűbb téma a bölcseleti kérdésekben elmélyülő tudós számára" (Stedman, Poets X.)

E korai vélekedések mentesnek tűnnek bármiféle elméleti elkötelezettségtől. Legfőbb gondjuk az amerikai irodalom gyarlósága szemben az "anyaország" irodalmi kiválóságával, s igyekezetük arra irányul, hogy megindokolják, miért nem rendelkezik Amerika "magasabbrendű művészettel". Az érvelésük nem marad meg pusztán a panaszkodásnál, de egyúttal egyenes vonalat is húznak a nyomorúságos múlt és a jelen (vagy esetleg egy távolabbi jövő) dicsőséges helyzete közé. E korai irodalomtörténeteket egyformán jellemzi a "fejlődés" folyamatossága, illetve a "kivételességbe" vetett hit. A kivételesség tudata nem egyszerűsíthető le egyfajta kiválasztottság érzetére. Újra Stedman szavait használva, volt másféle, egyszerűbb kárpótlás is a költészet hiányára.

> egyetlen más ország sem büszkélkedhet ennyi tehetős, boldog családdal [...] mérnökeink, tőkéseink, felfedezőink páratlan teljesítményei ékesebben szólnak bármely költő dalánál. (Stedman, Poets 17.)

A Gura által azonosított kettős (a folyamatosság és a kivételesség) elképzelése felfedi, hogy a korai irodalomtörténetek látszólagos egszerűsége olyan alapvető előfeltevéseket rejt, melyek jelen vannak a mai amerikai irodalomtörténetekben is, bár olykor esetleg más és másféle módon nyilvánulnak meg. E rejtett előfeltevések jelentőségének pontos megértéséhez jó segítséget nyújt Winfried Fluck tanulmánya, melyben kifejti:

> Az elmélet értelmezési és egyben legitimizációs modell, mely elrendezi a kulturális anyagot, s ezzel egyben hierarchizálja is azt.

> [...] Szükség volt elméleti modellekre, hogy elhatárolják és meghatározzák az irodalmi szövegek ezen új halmazát [azaz az amerikai irodalmat]. Ezek az értelmezési modellek még akkor is elméletként konstituálódtak, ha nem alakítottak ki logikailag egységes és explicit érvelési módot, hiszen az irodalomra vonatkozó, s az őket tudatosan vagy akaratlanul létrehozó és szabályozó, előfeltevéseik rendszere utólag rekonstruálható. (Fluck, Theories 115.)

Fluck ebből kiindulva azonosítja az amerikai irodalom korai elméleteit (azaz történeteit) "hiányelméletekként", amelyek abban az előfeltevésrendszerben gyökereznek, miszerint "az irodalom a civilizáció magasabbrendű kifejeződése". Mindennek tükrében nem állíthatjuk, hogy az amerikai irodalomtörténetekben megnyilvánuló folyamatosság és kivételesség tudata csupán időleges vagy véletlenszerű jelenség, ami esetleg csakis a korai amerikai irodalomtörténetekben jelentkeznék. Valójában jelen van valamennyi amerikai irodalomtörténetben, jelen van minden elméleti modellben. Knapp vagy Stedman modellje tudattalan és naiv jelentését tanúsítja, de nem hiányzik Bercovitch irodalomtörténetéből sem. Ez utóbbi erőteljesen önreflexív módon középpontba is állítja, s így próbálja meghaladni a bennerejlő korlátokat. S ez a jelenlét magyarázza a radikálisan irodalomtörténetellenes W. C. Spengemann elítélő vélekedését, miszerint

> az amerikai irodalmat önálló, öneredetű, saját történelemmel rendelkező, egyedi szövegek gyűjteményének tételező, jelenleg domináns amerikai irodalom-elméletek valójában a politikai fikció kategóriájába tartoznak, mely fikciókat az irodalmi tényeket figyelmen kívül hagyva kotyvasztottak. (Spengemann, Mirror 132)

A folyamatosságot és a kivételességet egyetemes jelenlétük miatt valamennyi elméleti modell két alapvető pólusának tekinthetjük, s nem vagyok benne biztos, hogy ezt csakis az amerikai irodalomtörténetekre vonatkoztathatjuk; nem kizárt, hogy a magyar irodalomtörténetek ugyanezt a két előfeltevésre épülnek. Mindenesetre, úgy vélem, hogy az amerikai irodalom-elméletek e két fogalom értelmezésével válnak érthetővé, márcsak azért is, mert ezek valósítják meg az elmélet kettős feladatát: a meghatározást és az értelmezést, valamint az egyidejű legitimálást és hierarchizálást.

A folyamatosság elve alakítja M. C Tyler, Van Wyck Brooks, Y. Winters, Spiller és mások irodalomtörténeteinek "narratív starégiáját". Spiller esete különösen jellegzetes, hiszen tudatosan megnevezi stratégiáját, ami itt az elleplezés stratégiája: az elkészült épületnek nem szabad felfednie, hogy több kéz munkájának az eredménye. Természetesen ez a stratégia, ahelyett, hogy sikeresen elleplezné, amit rejteni akar, felfedi az elleplezni szándékozott különbözőségeket és törésvonalakat.

Az irodalomtörténetekben a folyamatosság elve eleve feltételezi a kivételesség elvének a jelenlétét. A korai irodalomtörténetekben ez jelenik meg a küldetéstudatként, vagy a kiválasztottság tudatként. Hozzá kell azt is tennem, hogy ez korántsem valamilyen kivételes "politikai fikció", mely csak az amerikai irodalom-

történetekben jelenik meg, ahogyan Spnegemann állítja. Véleményem szerint minden nemzeti irodalomtörténet tartalmazza a kivételesség elvének valamilyen formáját. Ha csak a magyar irodalomra gondolunk, a kivételesség bizonyítékának tűnt egyszerű fenn- és megmaradás is az oly sok megpróbáltatás ellenére. A kivételesség az egyediség egyfajta módozata, azaz az (ön)meghatározás egyfajta módozata. Tulajdonképpen ez az egyediség maga az amerikaiság[14]. Ezért mondható, hogy az amerikai irodalom amerikaisága nem más mint esszencializmussal való meghatározás.

Ez az egyfajta közös témeként vagy sajátos jelentésként megjelenő esszencializmus biztosítja az amerikai irodalom egybetartozását, identitását. Amint megtörtént a megfelelő meghatározás, külön lehet választani az angol és az amerikai irodalmat, s megindulhat a folyamatosság is. Az "esszencia" (a kifejezést a magyarban szintén nem túl szerencsés "jelenlét" helyett használom) különböző formákban nyilvánítódhat ki: a kiválasztottság, "az Amerikai-kép sajátos használata" (Bercovitch, Image 159), "a folyamatos megújulása kényszer" (Dauber), "a közösségi magány sajátosan amerikai vonása" (Delbanco, Puritan 216), stb. Delbanco megállapítását azzal egészíti ki, hogy az amerikai puritán létben nincs kivételesség, hiszen a benne megnyilvánuló messianizmus valamennyi nyugati nacionalizmus jellemzője. Magam úgy vélem, hogy ez nem ingatja meg feltételezésemet, azaz az a tény, hogy minden nyugati (s tegyük hozzá: keleti) nacionalista közösség meg van győződve saját kivételességéről, tehát a kivételesség egyetemessége, nem szünteti meg a kivételességet.

A kivételesség és a nyomán keletkező folyamatosság az irodalomtörténetíró fikciója: csinálmánya. Magának a történet elmondásának a terméke: a történet elmondója formát ad "anyagának". Ezen a ponton ismételten s külön jogosultsággal idézhetjük Spengemannt

> Mi vagyunk az amerikai irodalom szerzői, [minthogy az amerikai irodalom] inkább kitalált, mintsem fellelt művek halmaza. (Spengemann, History 95)

---

[14]Ez így természetesen meglehetősen durva egyszerűsítés. Ez különösen akkor válik feltűnővé, ha az "amerikaiságot" nem szűkítjük kizárólag Új Angiára. Fontoljuk meg, hogyan illeszthetők be ebbe az elképzelésbe például a déli, vagy a nem-angol közösségek. Az asszimilációs felfogás szerint, Bercovitch elképzelését alkalmazva, azt mondhatjuk, hogy — ennél a jelenségnél maradjunk — a jeremiádot egész "Amerika", nem csupán Új Anglia tette magáévá, mintegy nemzeti műfajaként, amit egyebek között a néger fogságtörténetek is alátámasztanak. Ezzel szemben azonban George Alsop *A Character of the Province of Maryland*-je, vagy Ebenezer Cook *The Sot-Weed Factor*-a teljesen másjellegű amerikaiságot tükröz, amennyiben a kivételesség elvét radikálisan aláássák. Az ezekben a szövegekben megnyilvánuló szubverzív jelleg mégsem számolja fel a domináns gondolati-ideológiai rendszer kivételesség elvét, hiszen csakis az amerikaiság kivételességével szemben tudják a maguk szubverzív felfogásukat megfogalmazni. Másképpen kifejtve, azáltal, hogy annak aláásására törnek, valójában elismerik az új-angliai, kivételességi elven alapuló amerikaiság dominanciáját, s egyben maguk helyzetét is annak alárendeltként fogalmazzák meg.

2. *Az irodalmi kánon és a kánonformálás*

Russel Reising, a *The Unusable Past* című könyvében az amerikai irodalomtörténetek áttekintése kapcsán legfőbb témájának a beválasztás és kihagyás elvét nevezi meg. Arra a következtetésre jut, hogy a szövegek egy bizonyos halmazának az elfogadásával (amit a "használható múlt" megteremtésének nevez), a szövegek egy ennél jóval nagyobb más halmazát használaton kívül helyezik, s ami még súlyosabb, egyúttal használhatatlannak is minősítik. Ezután megvizsgálja, hogyan működik a beválasztás és a kihagyás elve az amerikai irodalom elméleteiben, illetve irodalomtörténetekben. Vizsgálódásaiba az amerikai irodalom alig egynéhány klasszikusát vonja be, majd végül afféle mintaként, egy XIX. századi néger szerző, Frederick Douglass értelmezését és értékelését adja.

Reising könyve pontos betekintést nyújt abba, hogyan működnek az egyes kánonok és maga a kánonformálás (amit egyetlen kifejezéssel a kanonicitás jelenlétének nevezhetünk) az egyes irodalomtörténetekben. Tökéletesen egyet kell értenünk vele, amikor kijelenti, hogy az amerikai irodalomtörténetek és antológiák a kánonok artikulációi (vagy tárgyiasulásai), ami révén a múlt amerikai irodalmát a jelen számára teszi nemcsak használhatóvá, de egyben (fel)használttá is. Ugyanakkor azonban az is kiderül, hogy az általa "használt" amerikai irodalom (azaz az ő amerikai irodalmi kánonja) és a használat módja nem tudja megoldani a kánon inherens problémáit, jóllehet kísérlete éppen erre irányul. Azáltal ugyanis, hogy másokat (más szövegeket) választ be, például a kisebbségek "reprezentásait", csak megerősíti a kánont. Nem is csupán az általa is fenntartással elfogadott eljárás miatt, amelyben a korábban "használatlan", azaz kánonon kívüli szerzők, illetve szövegek csekély létszámú beválasztása, éppen jelenlétük arányai miatt, még hangsúlyosabbá teszi az eredeti helyzetet; de amiatt is, hogy ezek a szövegek a domináns, tehát a kanonizált szövegek teremtette "hivatkozási keretbe" helyeződnek, s így megerősítik a hivatkozási keret érvényességét, valamint igazolják saját kirekesztettségük jogosságát is.

Hasonló módon vall kudarcot E. Elliott merész kísérlete is, hogy multikulturális irodalomtörténetet írjon. Az (amerikai) irodalmat és az amerikai irodalomtörténetet látszólag objektív, semleges fogalmakkal határozza meg, jelezvén, hogy őt és szerzőtársait nem kötik elméleti előfeltevések.

> E nemzet irodalmának története akkor kezdődött — írja —. amikor azon területen, mely mára az Amerikai Egyesült Államok lett, először használta alkotó módon a nyelvet az ember. Ez a pillanat feltehetőleg sok-sok évszázada történt, amikor a számtalan indián törzs egyik tagja költői kifejezést mondott ki, vagy éppen egy történetet mondott el. [...] A *Columbia Literary History* a nemzeti

irodalom kialakulását[15], ezen irodalomnak sajátos természetét vizsgálja, valamint azokat az irodalmon kívüli tényezőket, melyek a kialakulásában jelentős szerepet játszottak, s vizsgálódásait kiterjeszti az irodalomnak az írók és a beszélők által különböző módon megformált használatára is. (Columbia XV)

Az irodalomnak a nyelv alkotó módon történő használatával való azonosítása, azaz a "költői kifejezés megfogalmazásaként" vagy "egy történet elmondásaként" való meghatározása elárulja, hogy Elliott az irodalmiság "európai" fogalomrendszerére támaszkodik. Elárulja azt is, hogy Elliott nem tud megszabadulni az irodalmi kánonját megszabó-szervező előfeltevésektől és azok következményeitől, jóllehet megpróbálja ezen előfeltevéseket "elnyomni". Az amerikai irodalom kezdetét egy indián pillanathoz köti, csakhogy ezt az európai ("fehér") perspektívából teszi, s így lényegében megváltoztatja az indián pillanatot, hiszen egy olyan egység ("nemzeti irodalom") részévé alakítja, amit ennek az indián pillanatnak legalábbis meg kellene kérdőjeleznie. Ugyanígy erősíti meg N. Scott Momaday ugyanezt a kánont, amit egyébként fel akar számolni. Az indián irodalom ("Native American literature") orális és írott hagyományait tárgyalja, csakhogy éppen az irodalmiság "hagyományos", azaz európai/"fehér" fogalmi rendszerében (Columbia 5-15.). Összegzésként megállapíthatom tehát, hogy valamilyenfajta "multikanonikus" környezet megteremtése helyett az indián irodalmat szembeállítják a domináns kánonnal, és így fenntartják az eredeti viszonylatrendszert.

A kánon helyesbítése, problémáinak orvoslására tett kísérlet, vagy egyszerűbben mondva: a rekanonizáció végülis megőrzi a kanonicitást. Éppen ezért nem tudják egyfajta rossz álomként elűzni a kánon problémáit az amerikai irodalomtörténet újjáépítési kísérleteivel; a kanonicitás elve bennerejlik az irodalomtörténetben, s ezt a tényt nem lehet megkerülni.

A kánont nem szűkíthetjük a szerzők és művek beválasztási és kihagyási elvének a működésére. A kanonizált szöveg nem téren és időn kívül létezik, részese egy történetnek. Ezt a történetet a kanonicitás szervezi. A történetben résztvevő szöveg létezési módját interaktívként írhatjuk le, hiszen a szöveg alakítja a történetet, s az cserébe újra- és átdefiniálja a szöveget. E helyzetnek a következményeit szem előtt tartva, úgy vélem, helyénvaló a kánon térbeli (textuális) és időbeli ("történelmi") vonatkozásairól beszélni, mely vonatkozások mindig közösségi szentesítés alapján válnak érvényessé, s mindebben felfedezhetjük Stanley Fish "értelmező közössé-

---

[15]Ha ezt a felfogást a magyar irodalom kezdetének meghatározására alkalmazzuk, némileg abszurd eredményre juthatunk. Azt kellene ugyanis kijelentenünk, hogy a magyar irodalom valamelyik füstös, Bakony-beli kőkorszaki barlangban született, amikor valamelyik ott tanyázó ősember-csoport egyik tagja "alkotó módon" használta a nyelvet. Ez valóban abszurd állítás, de semmiféle elméleti megfontolás nem szűkítheti Elliott előfeltevés rendszerét "Amerikára". A területiség és a folyamatosság elve természetesen és könnyedén alkalmazható bármely európai vagy Európán kívüli *nemzeti* irodalomra és irodalomtörténetre.

gének" (interpretive community) a működését.

A fenti meggondolás egy további dimenzióra is figyelmeztet: a "piac" szerepére, vagy más, tudósabb szóval, az irodalom disszeminációjára. William Gilmore leírja, hogy egy távoli, új-angliai városka könyvesboltja a XIX. század elején nagy példányszámban tartotta a mára egyfajta klasszikussá vált XVIII. századi angol pornóregény, J. Cleland *Fanny Hill*-jét, ami azonban a bolt leltárában nem szerepelt, tehát a könyvet "pult alól" árusították.

> [Más adatok jelzik, hogy] az Upper Valley-ben 1810-17 között működő öt állandó nyomda közül három terjesztette a kornak ezt az egyik leghírhedtebb tiltott irodalmi művét. (Gilmore, Reading 177-78)

Az irodalomtörténet "objektivitása" elképzelhetetlen a tiltott, s olykor egyenesen "földalatti" irodalom figyelembe vétele nélkül. A ma kánonjának "használt" szövegei nem feltétlenül és nem természetesen azonosak a múlt (ténylegesen) használt könyveivel.

Ezen a ponton egyfajta kitérőként, megállapithatjuk, hogy a nem kanonizált szövegek éppen hiányuk (távollétük) révén mindig is jelen vannak; a kánon ugyanis nem létezik az általa kirekesztett szövegek nélkül. Ugyancsak érdemes azt is megjegyeznünk, hogy az irodalomtörténetek "történetét" a nem-kanonizált szövegek jelenléte is formálja, még akkor is, ha ezt a jelenlétet igyekeznek is a "tudat alá" szorítani. Az intertextualitás elmélete vagy a befogadáselmélet egyébként szintén figyelmezteti az embert a nem-kanonizált szövegek e "néma jelenlétére". Hasonló néma jelenségként hivatkozhatom itt az írástudás és olvasástudás kérdésére. Lockridge-nak az új-angliai női írástudatlansággal kapcsolatos megfigyelései például komoly mértékben módosíthatnák a korai amerikai irodalomtörténeteket (Lockridge, Literacy, 4., 37-42.). Ennek ellenére az írástudás/olvasástudás kérdése az irodalomtörténetek látókörén kívül reked, legfeljebb egy-két elszórt utalás formájában jelenik csak meg.

3. *Irodalomtörténet mint narráció, irodalomtörténet mint írás*

Manapság már közhellyé vált az a megállapítás, hogy az irodalomtörténet kifejezés valójában oxymoron, hiszen tagjai összeegyeztethetetlennek: vagy irodalmi, vagy történelmi, ahogy Wellek fogalmazott egykoron. Spengemann igen pontos képet fest a helyzetről, amikor az elmélet terrorhadjáratáról panaszkodik, "mely mindent kétségessé tesz: az interpretáció érvényességét ugyanúgy kétségbevonja, mint az 'olvasó', a 'szerző' vagy a 'szöveg' ontológiai helyzetét" (Spengemann, Mirror 155.) E hadjárat (hogy a előbbi képnél maradjunk) arra kényszerítheti az irodalomtörténet-írókat, hogy felfedjék tevékenységük kettősségét.

E. Elliott például abban határozza meg feladatát, hogy a "múlt eseményeinek meggyőző beszámolóját" kell megszerkesztenie (konstruálnia), s egyben azt is beismerni, hogy nem létezik "koherens cselekményben elrendezhető, egyetlen és egy-

séges történet" (Columbia, xxi). A feladatnak nekilát, hiába ismerte fel (és be) az irodalomtörténet megírásának az esemény és az esemény elmondása közti különbségben rejlő lehetetlenségét. Elliot persze valójában nem az elbeszélést vagy annak elmondását vélte lehetetlennek, hanem annak a koherenciáját, "egységesítését". Ennek megfelelően különböző epizódok halmazának a megírására tesz javaslatot az amúgy lehetséges "elbeszélésben". (Ezért használja a könyvtárat, illetve a képzőművészeti galériát építészeti metaforájába.) Csakhogy "odabent" más történik: a szerző(k) az elbeszélés foglyaivá válnak, s nem tudják elkerülni a lezártságot (lezárást, vagy Bercovitch kifejezésével: "az egységesítő válaszokat"). Tény, hogy a *Columbia Literary History* előfeltevések sokszínűségét építette önmagába, ám amikor egy "szerzőről", egy "műről" vagy egy "korszakról" beszél, az elmondás erőteljesen egységes, azaz egyetlen előfeltevésrendszeren alapul.

Momaday már hivatkozott fejezete jó példa minderre. Az amerikai irodalom nyitottnak tűnő definicióját fogadja el, azaz: "a mai Egyesült Államok területén alkotott valamennyi írott vagy orális mű", és így határozhatja meg az amerikai irodalom "kezdőpontját" abban a pillanatban, amikor a barlangfestmény orális irodalommá vált. Most eltekintve definiciójának meglehetősen problematikus vonatkozásaitól, itt azt kifogásolom, hogy Elliott igérete ellenére az elbeszélés egységes és egységesítő, melyben az európai irodalmiság a meghatározó előfeltevés, s melyet rákényszerit az indián irodalomra, ezáltal megerősítve az általa érvényteleníteni óhajtottat.

Ugyanezt a problémát valamennyi fejezetben fellelhetjük. Hasonlóan egységes(ítő) történetet olvashatjuk a XVII. századi költőnőről, Anne Bradstreetről, s kifogásomat nem érvényteleníti az, hogy a szokásosnál sokkal kevésbé konzervatív. Az amerikai irodalom korai korszakával foglalkozik Barbara Kiefer Lewalski, s megállapítja, hogy "a korai amerikai irodalom egyszerre a[z európai hagyományok] folyamatosságának és a helybeli alkotásoknak az összessége." (*Columbia* 24) Egységesítő elbeszélsét erre a folyamatosság-elvre építi, úgy, hogy közben teljesen figyelmen kívül hagyja Amerika nem-puritánus, nem új-angliai világát (a "másként-gondolkodók" jelentős csoportjait, a katolikus vagy a holland hagyományokat még csak nem is emliti). Az "egységesítő válaszokat" elutasító Bercovitch sem adja fel a folyamatosság elvén alapuló egységesítő szándékát, amihez a jeremiádnak amerikai alap- vagy ősműfajként való értelmezését használja fel (a folyamatosságnak "a nemzedékenkénti fogadalomtételben megnyilvánuló szertartása", *Columbia* 39). Az irodalom és az irodalmi hagyományok dialogikus felfogású megközelítése csupán módosítja, de nem szünteti meg az egységes történetet, hiszen mindkét attitüdje (az elutasítás, illetve az azonosulás) az "ideális Amerika" megőrzését eredményezi.

Hozzátehetjük azt is, hogy a szerkesztői fegyelem és fegyelmezés eredményeként az egyes fejezetek meglehetősen hasonló hosszúságúak, s ez az elbeszélt "tények" és "események" amúgy is jól látható retoricizáltságát (azaz szöveggé/narrációvá formálását) emeli ki.

Mindez természetesen nem a szerzők egyéni kudarca: inkább azt jelzi, hogy a retoricitás csapdái elkerülhetetlenek bármilyen történetírásban. Ugyanakkor azon-

ban meglehetősen kártékony következményekkel járnak. Továbbra is a korai amerikai irodalomnál maradva: a folyamatosság elvének elfogadása azt eredményezi, hogy a korai amerikai irodalom a "kezdetekként" minősíttetik és íratik le, melynek értéke csak viszonylagos, attól az irodalomtól függ, amit (feltehetőleg) "előkészít". Így a folyamatosság-elvű egységesítő történet a korai amerikai irodalom újraértékelése helyett éppen annak leértékelését végzi el. Ezt a folyamatot De Prospo a *New Literary History*-beli tanulmányban a korai amerikai irodalom marginalizálásaként határozza meg és írja le.

Könnyűszerrel megállapíthatjuk, hogy az amerikai irodalom bármely más "epizódja" hasonlóan áldozatul eshet ennek a marginalizálódásnak.Így a XIX. századközepi amerikai irodalom klasszikus státusza manapság közkeletű irodalomtörténeti vélekedés szerint annak köszönhető, hogy mintegy megelőlegezi a modernizmust. Ha a gyermeket a férfi apjaként fogjuk fel és értelmezzük, saját jelentését-jelentőségét nem láthatjuk.

Végezetül annyit állapíthatunk meg, hogy az amerikai irodalom történetének a megírása valójában lehetetlen feladat. Ám a csábítás, a késztetés rá ellenálhatatlan; hiszen — ismét Reisinget idézve — az irodalomtörténet(írás) végsősoron "tevékenységünk két, egymástól elkülöníthető, de egymással szorosan összefüggő területének a terméke, annak, hogy egy adott pillanatban *mely* szövegeket tanítunk, és annak, hogy *hogyan* tanítjuk azokat" (11). E lehetelen, de egyúttal megkerülhetetlen feladattal szembesülve szerfölött helyénvalónak kell találnunk az előljáróban említett Holgrave melankóliáját: az amerikai irodalom történetének a megírása, miként bármely más emberi elszánás, eleve kudarcra ítéltetett.

Bibliográfia

Bercovitch, Sacvan. "The Image of America: From Hermeneutics to Symbolism". *Early American Literature. A Collection of Critical Essays.* (Twentieth Century Views.) Ed. Gilmore, Michael T. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1980. 158-167.

Bercovitch, Sacvan. ed. *Reconstructing American Literary History.* Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1986.

Daly, Robert. "Recognizing Early American Literature." *Early American Literature* 25 (1990): 187-99.

De Prospo, R.C. "Marginalizing Early American Literature." *New Literary History* 23 (1992): 233-265.

Delbanco, Andrew. *The Puritan Ordeal.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Elliott, Emory, gen. ed., *Columbia Literary History of the United States.* New York: Columbia UP, 1988.

Fluck, Winfried. "Theories of American Literature: Double Structures and Sources of Instability in American literature." *Actas X Congreso Nacional A.E.D.A.N.* Zaragoza, 1988. 115-136.

Gilmore, Wiliam J. *Reading Becomes a Necessity of Life: Material and Cultural Life in Rural New England, 1780-1835*. Knoxville: University of Tenessee Press, 1989.

Gura, Philip F. "The Study of Colonial American Literature, 1966-1978: A Vade Mecum." *William and Mary Quarterly*, 3rd series, 45 (1988): 305-342.

Lockridge, Kenneth A. *Literacy in Colonial New England. An Enquiry into the Social Context of Literacy in the Early Modern West*. New York: Norton, 1974.

Reising, Russell J. *The Unusable Past. Theory and the Study of American Literature*. New York: Methuen, 1986.

Spengemann, William C. "American Literary History: Some Still Unanswered Questions." *Early American Literature* 23 (1988): 90-100.

Spengemann, William C. *A Mirror for Americanits. Reflections on the Idea of American Literature*. Hanover: University Press of New England, 1989.

Spiller, Robert E. Epilogue. *Milestones in American Literary History*. Ed. Spiller. Contributions in American Studies 27. London: Greenwood, 1977. 109-143.

Spiller, Robert E., et al., *Literary History of the United States*. New York: Macmillan, 1948.

Stedman, Edmund Calernec. *Poets of America*. Boston: Houghton Mifflin, 1885.

Kultúrtörténeti tárgyú kiadványaink

Fejér Ádám
A magyar kultúra helye és szerepe Közép- és Kelet-Európában
Szeged. 1991.

Fejér Ádám
Röpirat a humán műveltségről
(Szegedi Bölcsészfüzetek)
Szeged. 1991.

H.Tóth Imre
Cirill-Konstantin és Metód élete és működése
Szeged. 1991.

Fejér Ádám - Szalma Natália
Egzisztencia és kultúra
(Szeged Bölcsészfüzetek)
Szeged. 1992.

Lepahin Valerij
Az orosz kultúra ikonarcúsága
Szeged. 1992.

Balog Iván - Fejér Ádám - Kovács Imre Attila - Szalma Natália
Kereszténység és zsidóság Európában és nálunk
(Szegedi Bölcsészfüzetek)
Szeged. 1992.

Miloš Crnjanski és a szerb kultúra
(Szerk. Bognár Ferenc és Fejér Ádám)
Szeged. 1993.

Fejér Ádám
Régiónk népeinek kulturális önmeghatározása és a regény
Szeged. 1993.

Megrendelhetők:
József Attila Tudományegyetem
Szláv Filológia Tanszék
6701 Szeged. Pf.945.

A szövegszerkesztést Tóth Zoltán végezte
WordPerfect 5.1-es szövegszerkesztő programmal.

Készült SZOTE Nyomda.

1995.03.01. ~~Kt~~